MICHEL FOUCAULT

ENTELEKTÜELİN SİYASİ İŞLEVİ

SEÇME YAZILAR 1.....

3. BASIM

AYRINTI

Seçme Yazılar 1 ■ Entelektüelin Siyasi İşlevi
Seçme Yazılar 2 □ Özne ve İktidar
Seçme Yazılar 3 □ Büyük Kapatılma
Seçme Yazılar 4 □ İktidarın Gözü
Seçme Yazılar 5 □ Felsefe Sahnesi
Seçme Yazılar 6 □ Sonsuza Giden Dil

Michel Foucault

Ayrıntı: 306
Seçme Yazılar: 1

Entelektüelin Siyasi İşlevi
Michel Foucault

Kitabın Özgün Adı
Dits et écrits (1954-1988)

Çevirenler
Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin

Yayına Hazırlayan
Ferda Keskin

Düzelti
Mehmet Celep

Katkıda Bulunan
Hülya Tufan

Işık Ergüden ve Tuncay Birkan'ın derlemiş olduğu *Seçme Yazılar*, orijinal metnin editörleri ve Foucault'nun asistanları olan Daniel Defert ve François Ewald tarafından onaylanmıştır.

Gallimard/1994
basımından çevrilmiştir.

© Éditions Gallimard

Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak
Çağla Turgul

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d' aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et du Centre Culturel et de Coopération Linguistique d' Istanbul.

Çeviriye destek programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 244
Topkapı/İst. Tel.: (0212) 612 31 85

Birinci Basım *2000*
İkinci Basım *2005*
Üçüncü Basım *2011*

ISBN 978-975- 539-283-7
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.: 3 Eminönü – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 – 01 – 05 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Michel Foucault

Entelektüelin Siyasi İşlevi

– Michel Foucault 7
– Sunuş: İktidar, hakikat ve entelektüelin siyasi işlevi
Ferda Keskin 13

I. ENTELEKTÜELLER VE İKTİDAR 30
II. ENTELEKTÜEL, DÜŞÜNCELERİ BİR ARAYA GETİRMEYE HİZMET EDER, AMA ENTELEKTÜELİN BİLGİSİ İŞÇİNİN BİLGİSİNE KIYASLA KISMİDİR 42
III. ENTELEKTÜELİN SİYASİ İŞLEVİ 46
IV. *ANTİ-OEDİPUS*'A ÖNSÖZ 54
V. HAKİKAT VE İKTİDAR 59

VI. İKİ DERS 86
VII. MICHEL FOUCAULT'NUN OYUNU 118
VIII. KLAUS CROISSANT İADE EDİLECEK Mİ? 158
IX. MICHEL FOUCAULT: GÜVENLİK VE DEVLET 164
X. İŞKENCE, AKILDIR 171
XI. İKTİDAR ÜZERİNE DİYALOG 181
XII. ANALİTİK SİYASET FELSEFESİ 196
XIII. CİNSELLİK VE İKTİDAR 216
XIV. DÜNYAYI ANLAMAK İÇİN YÖNTEMBİLİM: MARKSİZMDEN NASIL KURTULMALI? 238
XV. YÖNETİMSELLİK 264
XVI. ŞAH YÜZ YIL GEÇ KALDI 288
XVII. FOUCAULT'NUN "L'UNITÀ"YA MEKTUBU 294
XVIII. AYAKLANMAK FAYDASIZ MI? 297
XIX. MICHEL FOUCAULT İLE SÖYLEŞİ 303
XX. ENTELEKTÜEL VE İKTİDARLAR 319

— Dizin 326

Michel Foucault

Michel Foucault 1926'da Poitiers'de doğdu. 1946'da Fransa'nın en önemli eğitim kurumlarından *École normale supérieure*'e kabul edildi. Felsefe ve psikoloji okudu. 1948'de felsefe, 1949'da psikoloji dallarında lisans derecesi aldı. Bu yıllarda birçok ünlü ismin yanı sıra Louis Althusser'in ve Hegel uzmanı Jean Hyppolite'in öğrencisi oldu. 1950'de girdiği Fransız Komünist Partisi'nden 1952'de ayrıldı. Bir süre hastanelerde psikolog olarak çalıştı. 1953'te Althusser'in yerine *École normale*'de felsefe asistanı oldu ve psikoloji eğitimine devam etti. Paris Psikoloji Enstitüsü'nden psikopatoloji ve deneysel psikoloji diplomaları aldı. Marksist bir bakış açısıyla yazdığı ilk kitabı *Maladie mentale et personnalité*'den (1954, *Akıl Hastalığı ve Kişilik*) sonra Georges Dumézil'in

tavsiyesiyle İsveç Uppsala'daki Maison de France'a direktör oldu. Burada *Histoire de la folie à l'âge classique* (*Klasik Çağda Deliliğin Tarihi*) üzerine çalışmaya başladı. 1958'de İsveç'ten ayrılıp önce Varşova'ya, ardından 1959'da Hamburg'a gitti. *Deliliğin Tarihi*'ni tamamlayıp Clermont-Ferrand Üniversitesi'nde psikoloji dersleri vermeye başladı. 1961'de *Deliliğin Tarihi*'ni doktora tezi olarak savundu. Ardından Clermont-Ferrand'da felsefe bölümünün başına geçti. Aynı yıl Gilles Deleuze'le tanıştı. Bir yıl sonra Georges Bataille'ın kurmuş olduğu *Critique* dergisinin yayın kuruluna girdi ve *Naissance de la clinique* (*Kliniğin Doğuşu*) adlı kitabını yayımladı. 1966'da ilk baskısı bir ayda tükenen ve büyük tartışmalara neden olan *Les mots et les choses* (*Kelimeler ve Şeyler*) çıktı. "İnsan"ın ölümünü ilan eden ve felsefe ile insan bilimlerindeki tüm hümanist geleneği karşısına alarak özellikle Jean-Paul Sartre'm ve Komünist Parti'ye yakın entelektüellerin saldırısına uğrayan kitap çevresinde o dönemin moda akımı yapısalcılıkla ilgili sert bir polemik yaşandı. Bu tartışmalardan ve Fransa'nın boğucu geleneksel ahlâkından rahatsız olan Foucault, Tunus Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmak üzere Fransa'dan ayrıldı. 1960'lı yıllar aynı zamanda Foucault'nun edebiyat üzerine çeşitli türden önemli yapıtlar yayımladığı ve Tel Quel grubuyla yakın bir işbirliğine girdiği dönemdir. Tunus'ta anti-emperyalist gösteriler yapan öğrencilerle işbirliği yapan ve Mayıs 1968 olaylarından sonra Tunus polisinin sürekli tacizi üzerine Paris'e dönen Foucault yeni kurulan deneysel Vincennes Üniversitesi'nde felsefe bölümünün başına geçti ve burada bir yıl ders verdi. 1969'da Tunus'ta tamamladığı ve *Kelimeler ve Şeyler*'de kullandığı yöntemi açıklama denemesi olan *L'Archéologie du savoir* (*Bilginin Arkeolojisi*) yayımlandı. 1970'te Fransa'nın en prestijli kurumlarından Collège de France'da kendisi için kurulan "Düşünce Sistemleri Tarihi" kürsüsüne seçildi. Bunun ardından *Groupe d'Information sur les Prisons* (G.I.P - *Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu*) adlı oluşumun kurucularından biri oldu. Gerek bu grup gerekse de adalet, tıp, psikiyatri ve cinsellikle ilgili bir dizi mücadele çevresinde yeni bir politik etkinlik biçiminin öncülüğünü yaptı. Geleneksel parti politikalarının dı-

şına çıkan bu etkinlik biçimi yeni bir eylem anlayışı ile yeni bir entelektüel anlayışını da beraberinde getiriyordu. 1973'te Sartre ve Maurice Clavel'le birlikte *Libération* gazetesinin kuruluşuna katıldı. 1975'te *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (*Gözetleme ve Cezalandırma: Hapishanenin Doğuşu*) yayımlandı. İktidar ilişkileri, teknikleri, stratejileri ve taktiklerinin; yani modern Batı toplumlarında öznelliği kurma biçimlerinin analizini yaptığı bu kitap olağanüstü bir ilgi gördü. 1976'da *Histoire de la sexualité* (*Cinselliğin Tarihi*) başlıklı ve altı cilt olmasını planladığı dizinin ilk kitabı *La volonté de savoir* (*Bilme İstenci*) çıktı. Cinselliğin bastırılmadığını, tam tersine modern biyo-iktidar tarafından üretilip bedene nüfuz etmek için bireylere dayatıldığını söylediği bu kitap Sigmund Freud'dan Herbert Marcuse'ye kadar uzanan ve insanın hakikatini ve özgürlüğünü arzuların özgürleşmesinde bulan kuramın ağır bir eleştirisiydi. Özgürleşmenin yerine alternatif olarak kendini yaratmayı ve arzunun özgürleşmesi yerine zevki yoğunlaştırmayı öne çıkaran bakış açısını bu son kitabının ardından geliştirdi. Altı yıl sonra yayımlanan *Cinselliğin Tarihi*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerine kadar geçen süre içinde önde gelen Fransız entelektüelleriyle birlikte İspanya'dan Polonya'ya çeşitli baskıcı rejimlere karşı yürütülen uluslararası kampanyalara katıldı. Bütün bu süreç içinde irili ufaklı birçok kitap, makale ve söyleşisi yayımlandı. Söz konusu makale ve söyleşilerinin yanı sıra dünyanın çeşitli ülkelerinde verdiği dersler 1994'te dört cilt olarak ve *Dits et écrits* (*Söylenmiş ve Yazılmışlar*) başlığı altında bir araya getirilip kitaplaştırıldı. Collège de France'da verilmiş olduğu dersler halen kitaplaştırılmakta olan Foucault, gerek teorik çalışmaları gerekse de etkin politik yaşamıyla yirminci yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olmuştur. Bu çalışmalar edebiyattan felsefeye, insan bilimlerinden siyasete birçok alanda sayısız yapıt için çıkış noktası olmuştur ve olmaya devam etmektedir.

Yirminci yüzyılın entelektüel coğrafyasında Foucault'nun yaptığı bu belirleyici etkinin nedeni kuşkusuz, Batı'da çok güçlü bir biçimde kök salmış düşünce geleneklerinin hâkimiyetini sarsan yeni bir düşünme biçiminin en önemli temsilcilerinden biri, belki de en

önemlisi olmasıdır. 1960'lı yıllardan itibaren özellikle Nietzsche ve Heidegger'in etkisiyle ortaya çıkan bu yeni düşünce biçimi, Foucault'nun "antropolojizm" olarak adlandırdığı ve öncelikle insanı ve insan doğasını felsefi düşünce için çıkış noktası olarak alan, özelde ise bir özne ve bilinç felsefesinde yoğunlaşan geleneği hedef alıyordu. Zaman zaman anti-hümanizm olarak adlandırılan bu yeni eleştirel tutumda, doğrudan doğruya özne ve öznel deneyim sorununu hedef alan Foucault'nun tuttuğu yer çok önemlidir. Öznel deneyimi açıklamak için öznenin değil, o deneyimi kuran söylem ile söylemin karşılıklı ve kaçınılmaz bir ilişki içinde olduğu iktidar sistemlerinin analizini yapmak gerektiğini gösteren Foucault, bir yandan iktidar ile özne arasındaki ayrılmaz ilişkinin altını çizmiş, bir yandan da öznel deneyimin kurulmasında insan bilimlerinin oynadığı rolü ortaya çıkararak çok güçlü bir bilim eleştirisi getirmiştir. Foucault'nun bu analizlerde geliştirdiği ve kullandığı iktidar modeli gerek klasik politik felsefenin gerekse de Marksizmin kullandığı modelden radikal anlamda farklıdır. Bu yüzden çok ince iktidar ilişkileri ve tekniklerinin, delilikten suça, cinsellikten etiğe kadar en umulmadık noktalarda ne kadar etkili olduğunu göstermiş ve siyasi düşüncede yeni bir çığır açmıştır. Öte yandan, Foucault'nun bu çalışmalarda kullandığı yöntemler ile tarih anlayışı, felsefe ve insan bilimlerinde kullanılan klasik yöntemler ile tarih anlayışının çok dışına çıkmış ve oluşturduğu örnekle yepyeni araştırma alanları ve biçimlerine öncülük etmiştir. El attığı her alanda öncelikle yerleşik bakış açılarını ve yöntemleri sorgulayan Foucault, bu tutumuyla öncelikle düşüncenin kendisi üzerinde düşünmesi ve kendini dönüştürmesinin önemini hatırlatmış ve bu anlamda düşünce tarihine radikal anlamda yön veren dönüm noktalarından biri olmuştur.

***

Entelektüelin Siyasi İşlevi, uzun yıllar birçok dile çevrilmiş ve 1994 yılında Fransızca'da *Dits et écrits* başlığıyla bir araya getirilmiş olan söyleşi, makale, önsöz, ders gibi kısa; ama Foucault'nun en

çok göndermne yapılan yazıları arasından yapılmış bir seçki. *Dits et écrits*'deki metinler Foucault'yu anlamak için birçok bakımdan temel önem taşıyor; çünkü bazıları Foucault'nun yaptığı araştırmaların kitaplaşmadan önceki gelişim çizgisini gösterirken, bazıları da kitaplarında karşımıza çıkan analizler ile savunduğu tezlere getirilen eleştirilere cevap veriyor ve anlaşılmayan noktalara açıklık getiriyor. Ama daha da önemlisi, Foucault'nun kitaplarında hiç ele almadığı ya da basit bir değinmeyle geçiştirdiği önemli bazı noktaları ve sorunları ayrıntıyla işleyen metinler de var. Bu seçkide yer alan ve entelektüel kavramı ile entelektüelin siyasi işlevi sorununun tartışıldığı metinler de bu kategoriyi örneklendiriyor. Ancak *Dits et écrits*'de katı bir kronolojik sıra izlenmişken, bu seçki belirli bir tema çevresinde yoğunlaşıyor. Bu tema çerçevesinde, seçkide yer alan metinleri üç ana grupta sınıflandırabiliriz: Foucault'nun entelektüelin siyasi işlevi üzerine yazdığı ve söylediği şeylere teorik arka plan oluşturan metinler, doğrudan doğruya entelektüel kavramının tartışıldığı metinler ve son olarak da bir entelektüel olarak Foucault'nun kendi siyasi müdahalelerini örneklendiren ya da güncel siyasi sorunlar üzerine yazılmış ve pratik yanı ağır basan metinler.

Bu üç tür metnin tek bir ciltte bir araya gelmesinin gerçekleştirdiği önemli bir işlev var: Bir felsefeci, tarihçi ya da araştırmacı olarak bilgi üreten Foucault ile ürettiği bilgiyi siyasi mücadele alanında kullanan Foucault'yu birlikte sunması. Özellikle 1969 yılından itibaren güçlü bir siyasi kimlik edinen Foucault'nun bu alandaki eylemlerinin aynı zamanda kendi geliştirdiği entelektüel tanımıyla da süreklilik gösterdiği görülüyor. Siyasi eylemleri arasında Vincennes'deki boykotlarda öğrencilerle birlikte güvenlik güçlerine karşı en ön saflarda yer alması; kurulmasına öncülük ettiği *Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu* ile hapishanelerdeki yaşam koşullarının iyileştirilmesi için verdiği mücadele; Arap göçmenlere karşı ırkçılığı protesto etmek için Sartre, Genet gibi birçok ünlü isimle düzenlediği ve katıldığı gösteriler; Franco rejiminin ölüme mahkûm ettiği militanlara destek vermek için Costa Gavras, Yves Montand, Claude Mauriac, Régis Debray'le Madrid'e gitmesi ve polisin müdahalesiyle Fransa'ya geri gönderilmesi; Doğu Blo-

ku'ndaki rejim aleyhtarı entelektüellere destek vermek için düzenlediği toplantılar ve Dayanışma Sendikası'nın grevi esnasında insani yardım taşıyan bir kamyonu doktorlar ve Simone Signoret ile Polonya'ya kadar kullanması var. Bütün bu eylemlerde karşımıza çıkan ortak nokta ise, nereden gelirse gelsin, tahakküm biçimi alnuş veya almaya eğilimli tüm iktidar ilişkilerine karşı verilen yerel mücadele biçimleri olmaları. Dolayısıyla bu eylemlerde Foucault'nun evrensel hakikatler adına kitlelere öncülük eden entelektüel rolünü tümüyle reddettiğini vurgulamak gerek. Kitlelerin kendileri için neyin iyi ya da doğru olduğunu herkesten iyi bildiklerini düşünen Foucault, teorinin pratik için bir yol gösterici değil; olsa olsa yeri geldiğinde işe yarayabilecek bir alet kutusu olduğunu düşünüyor. Bu yüzden örneğin *Hapishaneler Üzerine Enformasyon Grubu*'ndaki çalışması felsefi bir eleştiriden (örneğin *Gözetleme ve Cezalandırma*'dan) yola çıkarak mahkûmlar adına konuşmak değil, mahkûmların kendi taleplerini kendi adlarına dile getirebilecekleri bir bilgilendirme ortamının kurulmasına yardımcı olmak ve bu oluşuma kamunun dikkatini çekmektir. Aynı şekilde Dayanışma Sendikası'na verdiği destek de Polonyalı işçiler adına toplumsal, ekonomik, siyasi teorilerle bezenmiş bir söylemi dile getirmek değil; kendi koşullarını ve taleplerini dile getiren işçilerin pratik ihtiyaçlarına cevap veren bir katkı niteliği taşıyor. Bu eylemlere, Foucault'nun siyasi mücadelenin pratik önemini, ulusal ve uluslararası baskı stratejilerini ve İran Devrimi gibi o yılların en önemli siyasi olayını tartıştığı yazılarını da ekleyebiliriz.

Sonuçta, düşünür Foucault ile eylemci Foucault birlikte zengin ve keşfedilmeyi bekleyen bir bütün olarak canlılığını koruyor.

F.K.

İktidar, hakikat ve entelektüelin siyasi işlevi

*Ferda Keskin**

Siyasi soru (...) yanılgı, yanılsama, yabancılaşmış bilinç ya da ideoloji değil; hakikatin ta kendisidir. İşte Nietzsche'nin önemi.

Michel Foucault

GELENEKSEL ENTELEKTÜEL

Foucault siyasi anlamda entelektüeli "bilgisini, uzmanlığını ve hakikatle ilişkisini siyasi mücadele alanında kullanan kişi" olarak tanımlıyor. Böyle bir tanımın doğal olarak beraberinde getirdiği bazı sorular var: Entelektüelin sahip olduğu söylenen bu bilgi, uzmanlık ve hakikatle ilişkinin doğası nedir? Siyasi mücadelede nasıl kullanılırlar? Bu mücadele neye karşı verilen bir mücadeledir ve kimin mücadelesidir? Foucault'nun entelektüellerle ilgili analizine bu sorulara verilecek cevaplar ışığında bakmak gerekiyor.

Foucault'nun yapıtı temel olarak Batı'yla, Batı'nın geçmişi ve bugünüyle ilgili. Batı ise yüzyıllardır geniş ölçekli siyasi mücade-

* İstanbul Bilgi Üniversitesi.

lelere sahne oldu. Nasıl bir rejime karşı olursa olsun bu mücadeleler kitlelerin bir tür iktidara karşı mücadelesiydi: halkın monarka karşı, proletaryanın burjuvaziye karşı, öğrencilerin proletaryayla birlikte devlete karşı mücadelesi, vb. İktidar sorunu ise her yeni mücadelede farklı terimlerle dile getirildi: Mutlak monarşiye karşı anayasa, hükümranlık, adalet ve yasa terimleriyle; burjuvaziye karşı devlet aygıtı, sınıf tahakkümü, sömürü ve hatta cinsel baskı terimleriyle. Bu kitlesel mücadelelerin amacı da genellikle bir devrimdi: burjuva demokratik devrimi, proleter devrim, cinsel devrim.

Tüm bir sistemin radikal ve global anlamda değiştirilmesi anlamına gelen bir devrimin programı, değiştirilecek sistemin teorik analizinin yanı sıra bir devrim stratejisi ve devrimin ardından kurulacak yeni sistemle ilgili bir vizyon gerektirir. Böylesi bir ayrıntılı programı sağlayacak olan kimdir sorusuna geleneksel olarak verilen cevabın vazgeçilmez bir parçası var: entelektüel. On sekizinci yüzyıldan beri Batı'da ortaya çıkan geniş ölçekli toplumsal ve siyasi mücadelelerde kitlelerin pek de yalnız hareket etmediği, yanlarında hep ellerinden tutup onlara yol gösterecek bir entelektüeller grubu olduğu görülüyor. Çünkü entelektüellerin bildiği, ama kitlelerin bilmediği çok önemli bir şey vardı: hakikat. Foucault'ya göre,

> entelektüelin siyasileşmesi geleneksel olarak iki şeyden hareketle oluyordu: Burjuva toplumunda, kapitalist üretim sisteminde ve bu sistemin ürettiği veya dayattığı ideoloji (...) içinde bir entelektüel olarak konumundan ve belli bir hakikati ortaya çıkardığı, hiç algılanmadıkları yerlerde siyasi ilişkileri göz önüne serdiği ölçüde kendi söyleminden... Entelektüel hâlâ hakikati görmemiş olanlara, hakikati söyleyemeyenler adına, hakikati söylüyordu; entelektüel vicdandı, bilinçti ve belagatti.[1]

Bu çerçevede hakikat, tahakkümcü ve negatif bir iktidarın dışında ve ona karşı duran bir şey olarak algılanır. Entelektüel ise bu anlamda kitlelerden ayrı bir yerde durur, çünkü o evrensel bir haki-

1. "Entelektüeller ve İktidar", bu kitap, s. 31-32.

katin bilincine sahip olduğu için "evrenselin sözcüsü" konumundadır. Foucault modern Batı toplumuna özgü bu "evrensel" entelektüelin spesifik bir tarihsel figürden doğduğunu söylüyor:

> Zenginliğin iktidarı, despotizmi, suiistimali ve küstahlığına karşı adaletin evrenselliğini ve ideal bir yasanın eşitçiliğini koyan adalet adamı, hukuk adamı(...). On sekizinci yüzyılın büyük siyasi mücadeleleri yasa, hukuk, anayasa, akılda ve doğada adil olan, evrensel ölçüde geçerli olabilecek ve olması gereken şeyler için yapılmıştı. Bugün "entelektüel"... dediğimiz şey sanırım hukukçudan ya da her halükârda adil bir yasanın evrenselliğini ortaya atan, hatta daha sonra bunu hukuku meslek edinmiş olanlara karşı yapan kişiden (Bu tür entelektüellerin prototipi Fransa'da Voltaire'dir) doğmuştur.[2]

On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda evrensel adalet ve yasa adamı yerini giderek solcu entelektüele bırakır. Kitlelerin büyük yürüyüşü artık daha spesifik bir sınıf mücadelesi halini almıştır; ancak iktidarın tahakkümü altındaki proletaryanın hakikate ulaşamadığı, çünkü bilincinin iktidarı elinde tutanların manipüle ettiği bir ideoloji tarafından yabancılaştırıldığı, çarpıtıldığı düşünülmektedir. Dolayısıyla entelektüel proletaryanın önderliğine soyunmakta gecikmez. Bu anlamda Lenin için de işçi sınıfının bir öncüye ihtiyacı vardır.

Ne Yapmalı'da Lenin kitlelerin bir öncü savaşçıya ihtiyacı olduğunu ve bu rolün ancak bir parti tarafından oynanabileceğini, partinin de gelişkin bir teorinin rehberliğinde hareket etmesi gerektiğini söyler. Böyle gelişkin teoriler ise kitleler arasında kendiliğinden doğmaz, entelektüellerin kafasında gelişir. Györg Lukacs, Lenin'in bu düşünceleri için geliştirdiği savunmada proletaryanın fiili bilincinin yanlış olduğunu savunurken doğru ve otantik bilincin nasıl ve nerede mümkün olduğunu araştırmaya girişir. Bunu yaparken niyeti

> proletaryanın doğru ve özgün sınıf bilinci(nin) sınırlarını çizmek(...)

2. "Hakikat ve İktidar", bu kitap, s. 79.

ve bu bilince tartışma götürmez bir pratik nesnellik kazandırmaktı. Nedir ki "yabancılaştırma" (*zugerechnet*) bir sınıf bilincini formüllendirmekten öteye gidemedim. Bununla Lenin'in aynen *Ne Yapmalı*'da dediği şeyi kastediyorum; kısaca sosyalist sınıf bilincinin, içeride kendiliğinden oluşan sendikacı bilincinin tersine, işçilere "dışarıdan", "yani ekonomik mücadelenin dışından, işçilerle işverenler arasındaki ilişkiler dünyası dışından" aktarılmasını.[3]

Lukacs'ın çıkış noktası, insanların tarihte yanlış bir bilinçle hareket ettiği düşüncesidir. Ama Lukacs'a göre bu "yanlış bilincin" somut analizi, ancak bu bilinç tarihsel bütünlüğün bir parçası ve tarihsel gelişim sürecinin bir aşaması olarak görüldüğünde mümkün olabilir; çünkü "Marksizmi burjuva bilim ve düşüncesinden ayıran nitelik, ekonomik gerekçelerin açıklanmasında oynadığı rol değil; 'bütün' anlayışı denen görüş açısıdır."[4] En somut şeyin "somut bir bütünlük olarak toplum" olduğu önermesinden yola çıkan Lukacs, bilincin somut analizinin insanların bir bütün olarak toplumla ilişkisinin analizi anlamına geldiği sonucuna varır. "Çünkü insanların kendi yaşamsal varlıklarına (*Dasein*) ilişkin bilinçleri, her an için ve *tüm eğilimleriyle birlikte* işte bu (...) ilişkilerde ortaya"[5] çıkar. Dolayısıyla

bilinç toplumun bütünüyle ilişki kurduğu veya ilişkilendiğinde, insanların yaşamın belli bir konumunda edinecekleri düşünceler, duyumlar vb. de o zaman tanınır hale gelir. Kısacası insanlar bu konumu, bu konumdan kaynaklanan çıkarları ve kendi nesnel konumlarına özgü düşünceleri vb. gerek doğrudan eylemleriyle gerekse tüm toplumun bu çıkarlara denk düşen yapısıyla ilişkili biçimde *tamamıyla kavramaya hazır veya yetenekli* oldukları zaman olur bu... Söz konusu yaşam konumlarının sayısı hiçbir zaman ve toplumda sınırsız değildir. Bu konumların tipolojisi ayrıntılı araştırmalarla en incesine kadar saptanmış bile olsa birbirlerinden açıkça farklılık gösteren bazı temel tipler her zaman vardır ki bunların nitelikleri insanların üretim sürecindeki ko-

3. G. Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev.: Y. Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 1998, s.18.
4. A.g.y., 87.
5. A.g.y., s. 117.

numlarını tiplemekle belirlenir. İşte üretim sürecindeki belirli bir tipe bu şekilde yakıştırılan veya rasyonel biçimde uygun ve layık görülen reaksiyon sınıf bilinci demektir.

Bu bilinç, sınıfı oluşturan bireylerin düşündüklerinin, duyumsadıklarının vb. ne toplamı ne de ortak kesimidir. Ama sınıfın bir bütün olarak yaptığı tarihsel anlamdaki eylemi, tikelin düşüncesi, duyumsaması vb. değil; bu bilinç belirler ve bu eylemden çıkan bilgiyi de yalnızca bu bilinç fark edebilir.[6]

Kuşkusuz bu bilinci yakıştırmak, işçilere "dışarıdan" akıtmak, bir bütün olarak toplum hakkındaki gelişkin teorisiyle donanmış öncü partinin görevidir. *Lenin'in Düşüncesi* başlıklı kitabında Lukacs *Komünist Manifesto*'dan yaptığı bir alıntıyı yorumlarken bu teoriyle donanmış olanlar için, "Onlar, *proleter sınıf bilincinin gözle görülür cisimleşmesidir*"[7] der. Proletaryanın öncü partisi bu amacına "ancak bu kavga içinde mücadele verirse ve kitlelere yol gösterebilmek için onların *daima bir adım önünde olursa erişebilir.* Ama *onların* kavgasının sürekli önderi kalabilmek için, daima ve sadece *bir* adım önde olursa."[8]

Entelektüelin Marksist açıdan farklı bir analizini Gramsci'de buluyoruz. Gramsci iki tür entelektüel arasında ayrım yapar: geleneksel entelektüeller ve organik entelektüeller. Geleneksel entelektüeller özel kalifikasyonları olan ve "dolayısıyla kendilerini hâkim toplumsal gruptan özerk ve bağımsız olarak ortaya koyan" bir entelektüel formasyonu temsil eder. Geleneksel entelektüel kategorileri arasında kilise mensupları, yöneticiler, bilginler ve bilim adamları, teorisyenler, kiliseye mensup olmayan felsefeciler, vb. vardır. Öte yandan "organik entelektüeller, ekonomik üretim dünyasında ortaya çıkan her yeni toplumsal grup tarafından organik olarak yaratılır."[9] Bu entelektüeller, organik olarak ait oldukları

---

6. A.g.y., s. 117-118.
7. G. Lukacs, *Lenin'in DOşüncesi*, çev.: R. Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, İkinci baskı, 1998, s. 28.
8. A.g.y., s. 37.
9. A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, çev.: Q. Hoare ve G.N. Smith. New York: International Publishers, 1971, s. 5-7. (çeviriler benim. F.K.)

sınıfın fikirleri ve özlemlerini yönlendirmedeki işlevleriyle diğerlerinden ayrılır. Yani işçi sınıfı kendi entelektüellerini yaratma gücüne sahiptir ve bunların rolü de "kitlenin entelektüel olarak ilerlemesini siyasi olarak mümkün kılabilecek entelektüel-ahlâki bir blok kurmaktır."[10] Bu formülasyonda entelektüeller işçi sınıfına organik olarak bağlı olsalar ve dolayısıyla sınıfa yabancı olmasalar da Gramsci'nin burada Leninist şemayı yeni bir biçimde geliştirdiğini söyleyebiliriz. Çünkü burada da kavramsal ve felsefi olarak fikir geliştirmek konusunda "uzmanlaşmış" ve örgütleyip önderlik edebilecek bir entelektüel öncü ya da elitin zorunluluğu anlayışı saklıdır; bu öncünün alacağı nihai biçim de devrimci partidir.[11]

Lukacs ve Gramsci tarafından anlaşıldığı biçimiyle işçi sınıfının sözcüsü sol entelektüel ile on sekizinci yüzyıl adalet ve yasa adamı arasında bir devamlılık olduğunu görüyoruz: temsil ettikleri şeyin evrenselliği. Adalet ve yasa adamı "evrensel olarak uygulanabilecek ve uygulanması gereken şey" (adil bir yasa, hukuki anayasa, vb.) için savaştı. Foucault'ya göre aynı ayrıcalığa sol entelektüel de sahip görünüyor:

> Nasıl proletarya, kendi tarihsel konumu gereği evrenselin taşıyıcısıysa (ama evrenselin dolayımsız, yansımasız, kendisinin pek de bilincinde olmayan taşıyıcısı), entelektüel de ahlâki, teorik ve siyasi seçimi yoluyla bu evrenselliğin bilinçli ve gelişkin biçiminin taşıyıcısı olmaya özenir. Böylece entelektüel, karanlık, kolektif biçimi proletaryada cisim bulan bir evrenselliğin berrak, bireysel biçimi olarak görülür.[12]

Entelektüelin evrenselliğinin tarihsel olarak elbette Aydınlanma'nın evrensel akıl kavramıyla çok yakından ilişkili olduğunu söylemek gerek. Foucault'nun da geleneksel entelektüelin prototipi olarak Aydınlanma filozofunun mükemmel örneği olan Voltaire'i seçmesi şaşırtıcı değil. Böylece evrensel entelektüelin top-

10. A.g.y. s. 333.
11. B. Smart, "The Politics of Truth and the Problem of Hegemony", *Foucault: A Critical Reader*, yay. D. Hoy. Oxford: Basil Blackwell, 1986, s. 164.
12. "Hakikat ve İktidar", bu kitap, s. 77.

lumsal eleştirisinin temelinde evrensel bir akıl vardır. Entelektüel bu eleştiriyi tüm toplumu tarif eden ve herkesi bağlayan normatif ve global bir teori biçiminde formüle eder. Başka bir deyişle entelektüel bütünsel bir toplum teorisi verir ve spesifik sorular cevaplarını bu bütünselleştirici bilgi bağlamında bulur. Örneğin Lukacs sınıf bilincinin tek doğru açıklamasını bu bilinci bir bütün olarak toplumun bilgisiyle bağlantılandırarak buluyordu. Aynı eğilimi, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde diyalektiği bütünselleştirici; ama indirgemeci olmayan bir toplum teorisine dönüştürmeye çalışan Sartre'm yapıtında da buluyoruz (Sartre da kuşkusuz yirminci yüzyıl siyasi Fransız entelektüelinin mükemmel bir örneği). Evrensel entelektüelin bilgi ve eleştiriyi teorik olarak bütünselleştirmesinin siyasi eylem alanında da teori ile pratik arasında bir bütünleşmeye dönüştüğünü görüyoruz: teorinin uygulaması, bazen de teori için bir ilham kaynağı olarak pratik ve aralarında "bir bütünselleşme süreci terimleriyle" anlaşılması gereken bir ilişki.

SPESİFİK ENTELEKTÜEL

Ama tarihsel olarak bakıldığında geleneksel entelektüelin rehberliğinin getirdiği sonuçlarla verdiği sözlerin her zaman birbirini tutmadığı bir gerçek. Kuşkusuz bu da entelektüelin verdiği sözlerin meşruiyetiyle ilgili sorulara yol açıyor ve bu meşruiyete yöneltilen en radikal sorgulamalardan biri de Foucault'ya ait:

> Entelektüelin rolü başkalarına ne yapmaları gerektiğini söylemek değildir. Bunu hangi hakla yapar? Son yüzyıllarda entelektüellerin formüle ettiği ve sonuçlarını gördüğümüz tüm kehanetleri, vaatleri, buyrukları ve planları hatırlayın..."[13]

Ama Foucault'nun eleştirisi, entelektüelin önderliğinin tarihsel sonuçlarından duyulan bir hayal kırıklığından ibaret değil. İktidar ve

13. M. Foucault, "Le souci de la vérité", *Dits et écrits*, 4. cilt içinde, Paris: Gallimard, 1994, s. 676.

hakikat kavramlarının radikal bir biçimde yeniden düşünülmesine dayalı olan ve siyasi anlamda yepyeni bir entelektüel anlayışı getiren karmaşık bir eleştiri.

Geleneksel entelektüelin bilgi iddiasının temelinde geleneksel bir evrensel hakikat anlayışının olduğunu söylemiştik. Foucault'nun eleştirisinin hedeflerinden biri de elbette bu geleneksel hakikat anlayışı ve eleştirinin çıkış noktası da Nietzsche. Geleneksel anlayışa göre hakikat tektir ve alternatifi yoktur. Algılama biçimlerimiz çarpıtılmış değilse, hakikat gerçekliğe doğrudan ulaşmamızı sağlar. Ulaştığımız bu gerçeklik bir yorum ya da bakış açısının ürünü değil, gerçekliğin ta kendisidir. Öyleyse hakikat ne bir bakış açısı ne de yoruma izafi olabilir, yani hakikat bizim yarattığımız değil, keşfettiğimiz bir şeydir. Nietzsche'nin geleneksel Batı metafiziği eleştirisinin en önemli parçalarından biri, kuşkusuz özellikle 1870 ve 1880'li yıllarda geliştirmeye başladığı hakikat eleştirisidir. Özellikle doğru ile yanlışın genelde olgulara bakarak saptanması gerektiğini söyleyen hakikat anlayışına karşı Nietzsche olgu diye bir şey olmadığını savunur. Bizi ilgilendiren dünya bir olgu değil; zayıf bir gözlemler toplamı temelinde kurduğumuz bir tahmin, hatta bir masaldır. Bu dünya bir akış sürecidir, sürekli oluşum halindedir, anlaşılamaz ve aldatıcıdır. Anlam ve değerler bu akışa yorumlar yoluyla sokulur. Yorumlarsa yaşam içinde, güç istencinde ve gücümüzü artırmak için varlığımızı sürdürmemizi sağlayan ve belli perspektiflerden yapılan değer yüklemelerdir.[14] Ve dünyanın yorumlanabilme biçimlerinin sınırı yoktur. Dolayısıyla hakikat yoruma bağlı ve birden çoktur. Aslında, tüm bilgi aygıtı eşyaya hâkim olmaya yönelik bir soyutlama ve basitleştirme aygıtıdır. Sonuç olarak hakikat bizim dışımızda bulunacak ya da keşfedilecek bir şey değil; yaratılması gereken ve bir süreci, daha doğrusu sonu olmayan bir ele geçirme istencini adlandıran bir şey, güç istencinin bir başka adıdır.

Nietzsche'nin geleneksel hakikat anlayışına yönelttiği ve çok

14. F. Nietzsche, *The Will to Power*, çev.: W. Kaufman ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1968, s. 326-330.

kaba hatlarıyla tarif etmeye çalıştığımız bu eleştirisi Foucault'da yeni bir ifade buluyor. Ama burada hemen Foucault'nun hakikat eleştirisini doğrudan doğruya insan bilimlerinin "insan" hakkında "keşfettiğini" iddia ettiği hakikatlere yönelttiğini ve doğa bilimleri gibi alanlarda daha temkinli davrandığını belirtelim.

Foucault, sıkça gönderme yapılan ünlü "Hakikat ve İktidar" söyleşisinde şu önermeleri getiriyor:

> — "Hakikat," sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır.
> — "Hakikat" kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi.
> — Bu rejim yalnızca ideolojik ya da üstyapısal değildir; kapitalizmin oluşumu ve gelişiminin bir koşuluydu. Üstelik belli değişikliklerle birlikte sosyalist ülkelerde (...) yürürlükte olan rejim de budur.[15]

Bu hakikat rejimi ise

> keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür.[16]

Bu önermeleri daha iyi anlamak için Foucault'nun iktidar analizine daha yakından bakmak ve eleştirdiği entelektüel anlayışına temel olan diğer iktidar modellerinden nasıl ayrıldığını görmek gerekiyor. Bu diğer modellerinden özellikle ikisi bizim açımızdan önemli. Bunlardan birincisi, on sekizinci yüzyılın büyük siyasi mücadelelerinde yasa, hukuk, anayasa, adalet ve evrensel olan adına savaşan, yani adaletin evrenselliğini ve ideal bir yasanın eşitçiliğini savunan entelektüelin mücadelesi için temel aldığı ve Foucault'nun hukuksal (*juridique*) olarak tanımladığı iktidar modeli; diğeriyse sol entelektüelin Marksist ya da "Marksist olduğu düşünülen" iktidar modeli. Foucault bu iki model arasındaki ortak nokta-

15. "Hakikat ve İktidar", bu kitap, s. 84
16. A.g.y., s. 83.

nın, iktidar teorisinde ekonomist bir bakış açısı taşımaları olduğunu söylüyor. Foucault'nun tarifiyle hukuksal modelde iktidar, insanların bir mala sahip olur gibi sahip oldukları ve sonuç olarak devir ya da sözleşme türünden yasal bir akit yoluyla tümüyle ya da kısmen başkasına aktarabilecekleri ya da vazgeçebilecekleri bir hak olarak görülür. Herkesin tek tek sahip olduğu belli bir iktidar vardır ve bu iktidarların bir sözleşmeyle belli bir merkeze devredilmesi siyasi iktidarın ve on sekizinci yüzyıla özgü hukuksal modele göre "hükümranlığın" kurulmasını sağlar. Bu teorik yaklaşımda "siyasi iktidarın kurulması (...) sözleşmeye dayalı mübadeleyle aynı türden hukuksal bir işlemi model alarak",[17] yani bir mübadele yoluyla meta dolaşımı modeli üzerinden gerçekleştiği için bir ekonomizm söz konusudur. Bu iktidar modelinde bireylerin tek tek sahip oldukları iktidarları devrederek kurdukları hükümranlık odağı, kendisine devredilen iktidarı kötüye ve adil olmayan biçimde kullandığında, buna hükümranlığın ta kendisini kuran hukuk, yasa ve adalet anlayışı adına karşı çıkılacaktır. Entelektüel de bu noktada hukuk bilgisiyle bu karşı çıkışın teorik sözcüsü olacaktır.

Öte yandan Foucault'ya göre Marksist iktidar anlayışı da iktidarı bir ekonomik işlevsellik üzerinden tasarımlar; çünkü iktidar, üretim güçlerinin mümkün kıldığı üretim ilişkileri ile bir sınıf tahakkümünün muhafaza edilmesinde oynadığı rol açısından düşünülür. Bu anlamda siyasi iktidarın "tarihsel varlık nedeni ile somut biçimleri ve fiili işlevinin arkasındaki ilke ekonomide konumlanacaktır."[18] Burada da entelektüel sahip olduğu ekonomi politik bilgisi ve tarih anlayışı ile iktidara karşı yapılacak mücadelede başı çekecek kişi durumundadır.

İşte Foucault bu iki iktidar modeline önemli sorular yöneltiyor: İktidar bir meta olarak mı modellendirilmelidir; sahip olunan, bir sözleşme yoluyla ya da zorla devredilebilen, dolaşıma giren bir şey midir? Yoksa iktidar daima ekonominin hizmetinde midir ve

17. "İki Ders", bu kitap, s. 96.
18. A.g.y., s. 96-97.

ekonomik ilişkilerin yeniden üretilmesi, muhafaza edilmesi ya da sağlamlaştırılmasıyla mı yükümlüdür?[19] Foucault'nun bu sorulara cevabı olumsuz; çünkü yukarıda sözü edilen modellerin on yedinci yüzyılın sonundan itibaren Batı'ya hâkim olan yepyeni bir iktidar biçimini açıklayamadığını düşünüyor. Foucault'ya göre bu yeni iktidar biçimi ne bireylerin tek tek sahip oldukları iktidarı devrederek oluşturdukları merkezi bir hükümranlıktan kaynaklanır, ne yasaya indirgenebilir ne de yalnızca ekonomik bir altyapıya hizmet eden, belli üretim ilişkilerini yeniden üretmeye ve muhafaza etmeye yarayan siyasi bir üstyapı kurumudur; çünkü bu iktidar ne yasa ya da hükümranlık gibi bir kurum ne de bir yapıdır. Yine Nietzsche'den önemli etkiler taşıyan bir biçimde Foucault bu iktidarın her toplumsal ilişkide üretildiğini ve dolayısıyla her yerde var olduğunu söyler. Bu iktidar her şeyden önce bir güç ilişkileri çokluğu; bu ilişkilerin içinde yer aldığı karmaşık bir stratejik durum; birbirlerinden aldıkları destek ya da onları birbirinden ayıran çelişkilerdir. İktidar tüm bu ilişkilerin her yerde ve her zaman var olan hareketliliğinin genel etkisidir. Yani işleyişinden bağımsız olarak kendiliğinden var olan, sahip olunabilen, paylaşılabilen, devredilebilen ve uygulanmayı bekleyen bir iktidar yoktur. İktidar odakları olarak görülen devlet aygıtı, yasa ya da başka hegemonya biçimleri, iktidarı tanımlayan bu stratejilerin kristalleşerek aldığı biçimlerden başka bir şey değildir. İktidar ancak işlediği zaman var olduğu için de, yapılması gereken iktidarın kaynağını araştırmak ya da meşruiyetini tartışmak değil; işleyişinin analizini yapmak ve bu işleyişin hangi durumlarda hegemonik biçimler aldığını saptamaya çalışmaktır. Kendi iktidar analizinde Foucault iktidar ilişkilerinin daima bir bilgi alanı oluşturduğunu, bu bilginin de karşılığında iktidar ilişkilerini güçlendirdiğini ve iktidarın işleyişini mümkün kıldığını söylüyor. Bilimsel söylem olarak bilginin taşıdığını iddia ettiği hakikat bu anlamda iktidarla döngüsel bir ilişki içindedir ve ikisi birlikte bir iktidar rejimi oluşturur.

19. A.g.y., s. 97.

> Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır: Yani her toplumun doğru kabul ettiği ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri; doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları, hakikatin edinilmesinde tercih edilen teknikler ile prosedürler; doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü.[20]

Eğer siyasi mücadele iktidara karşı yapılan bir mücadeleyse, iktidar ile hakikat arasındaki ilişkinin bu yeni analizi, yeni bir siyasi mücadele anlayışı ve siyasi entelektüelin doğası ve işlevi için yeni bir tanım getiriyor. Siyasi mücadele artık yalnızca tek bir hükümranlık kaynağı (örneğin devlet ve aygıtları), belli bir sınıf (burjuvazi) ya da üretim biçimini (kapitalizm) hedef alan global bir eylem olamaz. Bunlar iktidar ilişkilerinin kodlanma biçimleri, iktidarın aldığı nihai kristalleşmiş biçimlerdir. Dolayısıyla *yalnızca* bu nihai biçimlerin değiştirilmesi ve yerine başkalarının konması yoluyla geniş ölçekli bir toplumsal dönüşüm denemesi anlamında devrim Foucault'ya göre artık yeterli bir siyasi eylem anlayışı değildir. Aslında devrim aynı iktidar ilişkilerinin farklı bir kodlanma türüdür. "Bu, birçok tür devrim, kabaca söylersek iktidar ilişkilerinin yeniden kodlanabilme sayısı kadar devrim türü olduğunu ve pekâlâ devletin işleyişine temel oluşturan iktidar ilişkilerini özünde olduğu gibi bırakan devrimler de düşünülebileceğini içerimler."[21] Bu yeni koşulda siyasi mücadele çoğul ve yerel olmalı, iktidarın merkezsiz ve çoğul doğasına tekabül etmelidir. Hedefi iktidar zincirinin tekil halkalarıdır: İktidar tekniklerinin incelikli ve çoğul biçimleri olarak disiplinler, kurumlar, pratikler, teknolojiler ve onların arkasında bilgi/iktidar'ın ürettiği hakikatler. Dolayısıyla siyasi anlamda entelektüel artık evrensel bir hakikatın hâkimi, bütünsel bir devlet teorisiyle donanmış, herkes için geçerli değerlerin taşıyıcısı, adil olmayan bir hükümrana, devlete ve aygıtlarına karşı çıkan ve "herkes için adil ve doğru olan" adına çalışan, kısacası "evrensel" bir entelektüel olamaz. Yeni entelektüel spesifik bir disiplin ya da

20. "Hakikat ve İktidar", bu kitap, s. 59.
21. A.g.y., s. 74.

kurumda çalışan kişidir: hastanede, akıl hastanesinde, laboratuvarda, üniversitede, ailede, vb. Spesifik entelektüelin bilgisi bütünselleştirici bir bilgi, birleştirici bir toplum teorisi değil; spesifik, yerel bir alandaki uzmanlığı ve becerisidir. Foucault'ya göre adalet ve yasa adamından doğan evrensel entelektüelden farklı olarak spesifik entelektüel başka bir tarihsel figürden doğmuştur: bilginden. Tarihsel olarak biyoloji ve fizik bu yeni entelektüelin oluşum alanıdır. Evrimcilik (Darwin ve Darwin sonrası evrimciler) ve izafiyet teorisi, bilginin çağdaş siyasi mücadelelere yerel bir bilimsel hakikat adına müdahale etmeye başladığı önemli ana işaret eder. Bu yeni entelektüelin öneminin ortaya çıkması İkinci Dünya Savaşı ve atom fizikçisiyle olmuştur. Atom fizikçisinin elindeki yerel bilimsel bilgi yaşama faydalı olabilecek ya da yaşamı yok edebilecek, hatta dünyanın ve insan türünün kaderini belirleyebilecek bir iktidar olduğunu göstermiş ve böylece spesifik entelektüeli, bilgini, siyasi güçlerin bir hedefi kadar siyasi bir tehdit haline de getirmiştir. Bu yeni entelektüelin spesifikliği

> bir hakikat aygıtının genel işleyişiyle bağıntılıdır. Başka bir deyişle, entelektüelin üç yönlü bir spesifikliği vardır: kendi sınıfsal konumunun (kapitalizmin hizmetindeki küçük burjuva ya da proletaryanın "organik" entelektüeli olarak) spesifikliği; bir entelektüel olarak durumuyla (araştırma alanı, laboratuvardaki yeri; üniversitede, hastanede, vb. boyun eğdiği ya da başkaldırdığı siyasi ve ekonomik talepler) bağıntılı olarak yaşam ve çalışma koşullarının spesifikliği; son olarak da, toplumumuzdaki hakikat siyasetinin spesifikliği.[22]

Bu yeni entelektüelin konumu, toplumundaki hakikat siyasetine bağlı olarak genel bir önem kazanır. Spesifik alanındaki uzmanlığıyla entelektüel, hakikat (siyasi, ekonomik, kurumsal) üretimi rejimine hizmet eder. Ama modern toplumda bu rejim toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonya biçimleri içinde işler. Böylece entelektüel, spesifik bilgisini kullanarak bu hegemonya sistemini sürekli kılmaya hizmet edebilir. Ama aynı bilgiyi kendi spesifik

22. A.g.y., s. 83.

alanında yerelleşmiş iktidar ilişkileri ve teknikleriyle savaşarak hakikat rejimini değiştirmek, hakikatin iktidarını bu hegemonya biçimlerinden ayırmak için de kullanabilir. Böylece entelektüelin kendi spesifik sektörü içindeki yerel mücadelesi, yine ancak ait olduğu toplumun hakikat rejimiyle bağıntılı olarak mesleki ve sektörel sınırların ötesine giden etkiler gösterebilir.[23] Dolayısıyla

> entelektüel için temel siyasi sorun, bilimle ilintili olan ideolojik içerikleri eleştirmek ya da kendi bilim pratiğine doğru bir ideolojinin eşlik etmesini sağlamak değil; yeni bir hakikat siyaseti oluşturmanın mümkün olup olmadığını bilmektir. Sorun insanların bilincini ya da kafalarında olanı değil; hakikati üreten siyasi, ekonomik, kurumsal rejimi değiştirmektir.[24]

Bilgi ve becerisinin yerel ve spesifik doğası ve hakikat üretimiyle olan ilişkisi bu yeni entelektüelin kitlelerle ilişkisini de yeniden tanımlar. Artık temsil eden ya da temsilci bir bilinç; bilinci ideoloji tarafından yabancılaştırılmış, çarpıtılmış olanların aydınlanmış öncüsü değildir. Evrensel entelektüelin söyleminde ideoloji iktidarın hizmetindedir ve hakikate karşı durur. Bu söylem iktidar ile hakikat arasında keskin bir karşıtlık olduğunu varsayar. Ama Foucault'nun analizinde iktidar ile hakikat döngüsel ilişki içindedir ve birlikte bir hakikat rejimi oluşturur. Böylece ideoloji iktidarın modern toplumdaki yerinin analizi için geçerliliğini kaybetmiş, pratik olarak siyasi mücadelede kullanılamaz bir kavram olmuştur. Foucault'ya göre aslında Batı toplumunda yakın geçmişteki siyasi hareketler (özelde Mayıs 1968 olayları) göstermiştir ki kitlelerin artık bilgi edinmek için entelektüele ihtiyacı yoktur:

> Kitleler eksiksiz biçimde, açık seçik, entelektüellerden çok daha iyi bilmektedir; ve bunu güçlü bir biçimde ifade etmektedir.... Entelektüelin rolü, herkes hakkındaki ifade bulamamış hakikati söylemek için "biraz öne veya biraz yana" çıkmak değildir; entelektüelin rolü, daha

23. A.g.y., s. 84.
24. A.g.y., s. 84.

çok iktidar biçimlerine karşı, bu biçimlerin hem nesnesi hem aracı olduğu yerde mücadele etmektir. "Bilginin", "hakikatin", "bilincin", "söylemin" oluşturduğu düzende.[25]

Bu yeni mücadele türünde entelektüelin rolü global eylemde kitlelerin öncüsü olmak değil, yerel mücadelede özel bir grubun danışmanı olmaktır. Kuşkusuz spesifik entelektüel devlet ya da sermayenin çıkarlarına hizmet etme ya da siyasi angajmanında iktidar odakları tarafından manipüle edilme riskiyle karşı karşıyadır. Ama bu durum elbette uzmanlaşmış bilginin, bilgisayar teknolojisinin, nükleer bilimin giderek daha önemli bir siyasi rol oynadığı Batı toplumunda spesifik entelektüelin taşıdığı önemi azaltmaz.

FOUCAULT

İşte Foucault'nun yeni, spesifik entelektüele biçtiği rol bu. Ama burada Foucault'nun kendisi gibi bir entelektüelin, ürettiği bilginin ve bu bilginin doğasının ne olduğu soruları ortaya çıkıyor. Foucault'nun kendisi tutarlı olarak siyasi eylem için yönlendirmelerde bulunmak ve alternatif siyasetler getirmek konusunda çekimser kalmış ve bu nedenle eleştirilmiştir. Ama bu çekimserlik ne bir tarafsızlık ne de kaygı duymama anlamına geliyor.

Foucault'nun en önemli kaygılarından biri kuşkusuz Batı kültüründe insan bilimlerinin bir analizini yapmak olmuştur. Bu bilimlerin Foucault açısından temel niteliği ise yukarıda tarif ettiğimiz türden teorik bir öncü aracılığıyla global, bütünselleştirici ve hiyerarşik bir iktidar düzeni tarafından kuşatılmış "doğru" söylemler (teoriler) kurmasıdır. Kendilerine bilim statüsü veren bu söylemler ortaya çıktıklarından beri insanları sınıflandıran, gözetleyen, eğiten, "başkalarından ayıran" ve özne olarak kuran nesneleştirici ve özneleştirici pratikler için gereken ilkeleri ve mazeretleri sağlamıştır. Böylece Foucault'nun yapıtının çok önemli bir bö-

25. "Entelektüeller ve İktidar", bu kitap, s. 32.

lümü düzenli bir bilimsel söylemin kurumsallaşması ve işlemesiyle bağıntılı merkezileştirici iktidar etkilerinin analizi ve eleştirisine ayrılmıştır. Foucault bu teorik, birleştirici, bütünselleştirici bilimsel söylem ve onun iktidarına özgü etkilere karşı süreklilik taşımayan, tikel ve yerel bir eleştiri çıkarır. Bu tür bir eleştirinin örnekleri Batı toplumunda 1960'lı yıllardan beri zaten mevcuttur Foucault'ya göre: anti-psikiyatri hareketi, yasa ve ceza sistemine karşı başkaldırılar, geleneksel ahlâk ve hiyerarşiye karşı saldırılar, vb. Bu eleştirinin temelde yerel olan karakteri "özerk, merkezileşmemiş türden bir teorik üretim, yani geçerliği yerleşik düşünce rejimlerinin onayına bağlı olmayan bir teorik üretim"[26] öngörür. Yerel eleştiri Foucault'nun "boyun eğdirilmiş bilgilerin başkaldırması" olarak adlandırdığı şey üzerinden olur. *Boyun eğdirilmiş bilgiler* deyimiyle Foucault iki şeyi kasteder; bir yandan sistemleştirici, global teori bütünü içinde var olan, ama gizli kalan tarihsel bilgi blokları; öte yandan, gerekli bilgisellik ve bilimsellik düzeyinin altında olduğu için global bilimsel teoriler tarafından diskalifiye edilmiş önemsiz, naif bilgiler (akıl hastasının, hastanın, suça eğilimli olanın, mahkûmun, vb.). Bu boyun eğdirilmiş bilgilerin birleşmesinden, bütünselleştirici söylemler açısından yalnızca marjinal olan mücadelelerin, hasmane karşıtlıkların tarihsel bir bilgisini sağlayan bir soybilim ya da soybilimsel araştırmalar ortaya çıkar. Soybilimsel araştırmanın mümkün olmasının önkoşulu "globalize edici söylemlerin tiranlığının, tüm hiyerarşileri ve teorik bir avangardın tüm ayrıcalıklarıyla birlikte" ortadan kaldırılmasıdır. Soybilimsel analizin siyasi mücadeledeki işlevi, "iktidar ağlarının güçleri ve zayıflıklarını göstermek ve taktik, strateji ve amaçları doğrudan doğruya mücadelenin içinde olanlara bırakmak üzere"[27] bütünselleştirici olmayan, yerel söylemler sağlamaktır.

Böylece, soybilimsel eleştiriden yola çıkan siyasi eylemde teori ile pratik arasındaki ilişki tümüyle yeni bir karakter kazanır. Teori ile pratik artık bir bütünsellik oluşturmaz; teori, pratikte ger-

26. "İki Ders", bu kitap, s. 89-90.
27. B. Smart, a.g.y., s. 67.

çekleştirilecek tikel bir toplumsal dönüşümün modeli değil, yerel grupların kendilerini ifade edebilecekleri ve kendi adlarına hareket edebilecekleri koşulların yaratılmasında kullanılacak bir "alet çantası" gibidir. Dolayısıyla Foucault'nun eylem için yönlendirmede bulunmak ve alternatif siyasetler önermek konusundaki çekimserliği bir tarafsızlık ya da siyasi kaygı yokluğu değildir. Kendi entelektüel anlayışıyla uyum içinde ve modern toplumun soybilimsel bir analizi yoluyla kendi yapıtında sağladığı şey, hâkim hakikat rejiminin ve hakikatin döngüsel olarak bağlı olduğu iktidar ilişkilerinin eleştirel bir analizidir. Bu analizden işine yarayan şeyleri alıp kullanmaksa kendi adına hareket edenlerin bir seçimi olacaktır.

İstanbul, 2000

1
Entelektüeller ve iktidar*

M. Foucault: Bir Maocu bana şöyle diyordu: "Sartre'ın niçin bizimle olduğunu, niçin ve hangi yönde siyaset yaptığını gayet iyi anlıyorum; gerektiğinde seni de biraz anlıyorum, sen her zaman kapatılma sorunuyla uğraştın. Ama Deleuze'ü gerçekten anlamıyorum." Bu soru beni son derece şaşırttı, çünkü durum bana çok açık geliyor.

G. Deleuze: Bu, belki de teori-pratik ilişkilerini bizim yeni bir biçimde yaşamakta olduğumuzdandır. Pratik kimi zaman teorinin bir uygulaması olarak, bir sonuç olarak kavranıyordu, kimi zaman da tersine, teoriyi esinlemesi gereken şey olarak, gelecekteki

* "Les intellectuels et le pouvoir", Gilles Deleuze ile söyleşi; 4 Mart 1972, *L'Arc, no. 49:*Gilles Deleuze, 2. üçaylık, s. 3-10.

bir teori biçiminin yaratıcısı olarak kavranıyordu. Her halükârda, ilişkileri şu ya da bu yöndeki bir bütünleşme süreci biçiminde kavranıyordu. Biz belki de sorunu başka türlü koyduk. Teori-pratik ilişkileri çok daha kısmi ve parça parçadır. Bir yandan, bir teori her zaman yereldir, küçük bir alana ilişkindir ve az ya da çok uzak bir başka alanda uygulanabilir. Uygulanma ilişkisi asla benzerlik ilişkisi değildir. Diğer yandan, teori kendi alanına girer girmez, onun yerine bir başka tür söylemin geçmesini gerekli kılan engellere, duvarlara, bağdaşmazlıklara çarpar (farklı bir alana geçmeyi sağlayacak olan da muhtemelen bu başka tür söylemdir). Pratik, teorik bir noktadan diğerine olan aracıların toplamıdır ve teori, bir pratikten diğerine bir aracıdır. Hiçbir teori, bir tür duvarla karşılaşmadan gelişemez ve duvarı delmek için de pratik gerekir. Örneğin siz, on dokuzuncu yüzyılda kapitalist toplumdaki tımarhane gibi bir kapatılma ortamını teorik olarak analiz etmekle işe başladınız. Sonra tam olarak kapatılmış insanların kendi hesaplarına konuşmaya koyulmalarının, bir aracılık yaratmalarının (veya tersine, siz zaten onlar için bir aracıydınız) zorunluluğuna vardınız ve bu insanlar hapishanede bulunuyorlar, hapishanedeler. Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu'nu kurmanız şu temele dayanıyordu: Mahkûmların bizzat konuşabilecekleri koşulları oluşturmak. Maocunun söylemek istediği gibi, teorilerinizi uygulayarak pratiğe geçtiğinizi söylemek tamamen hatalı olur. Burada ne uygulama ne form tasarısı ne de geleneksel anlamda araştırma var. Çok başka bir şey vardı: Hem teorik hem pratik olan bir parça ve bölüm kümesi, çokluğu içindeki bir aracılık sistemi. Bize göre, teorisyen entelektüel artık bir özne, temsil eden veya temsilci bir bilinç değil. Bir şey yapanlar ve mücadele edenler, bilinçleri olma hakkını sırası geldiğinde kendine mal eden bir parti, bir sendika tarafından temsil edilmiyor artık. Kim konuşuyor ve kim eylemde bulunuyor? Bu, konuşan veya eylemde bulunan kişinin içinde bile her zaman bir çokluktur. Biz hepimiz önemsiz küçük gruplarız. Artık temsil etme yok, eylemden, teorinin eyleminden başka bir şey yok; yalnızca aracılık veya şebeke ilişkilerindeki pratiğin eylemi var.

M. Foucault: Bana öyle geliyor ki, entelektüelin siyasileş-

mesi geleneksel olarak iki şeyden hareketle oluyordu: Burjuva toplumunda, kapitalist üretim sisteminde ve bu sistemin ürettiği veya dayattığı ideoloji (sömürülüyor olmak, yoksulluğa mahkûm olmak, dışlanmış olmak, "lanetli" olmak, yıkıcılıkla, ahlâksızlıkla suçlanmış olmak) içinde bir entelektüel olarak konumundan ve belli bir hakikati ortaya çıkardığı, hiç algılanmadıkları yerlerde siyasi ilişkileri göz önüne serdiği ölçüde kendi söyleminden. Bu iki tür siyasileşme birbirine yabancı değildi, ama birbirleriyle zorunlu olarak çakışmaları da gerekmiyordu. Bir "lanetli" tip vardı ve bir de "sosyalist" tip, 1848'den, Komün'den ve 1940'tan sonra iktidar tarafından gösterilen bazı şiddetli reaksiyon anlarında bu iki tip siyasileşme kolayca birbirine karıştı: "Şeyler" "hakikat"leri içinde ortaya çıktığı an bile, kralın çıplak olduğunu söylemenin gerekmediği an bile entelektüel dışlanmıştı, kıyıma uğramıştı. Entelektüel, hâlâ hakikati görmemiş olanlara, hakikati söyleyememeyenler adına, hakikati söylüyordu: entelektüel vicdandı, bilinçti, belagatti.

Oysa, son atılımdan bu yana entelektüellerin keşfettiği şey, kitlelerin bilmek için onlara ihtiyaç duymadığıdır: kitleler eksiksiz biçimde, açık seçik, entelektüellerden çok daha iyi bilmektedir; ve bunu güçlü bir şekilde ifade etmektedir. Ama bu söylemi ve bu bilgiyi engelleyen, yasaklayan, geçersiz kılan bir iktidar sistemi vardır. Sadece yüksek sansür mercilerinde var olan bir iktidar değil; bütün toplumsal ağa çok derinlemesine, çok ustalıkla nüfuz eden bir iktidar. Entelektüeller de bu iktidar sisteminin parçasıdır, onların "bilincin" ve söylemin failleri oldukları düşüncesi de bu sistemin bir parçasıdır. Entelektüelin rolü, herkes hakkındaki ifade bulamamış hakikati söylemek için "biraz öne veya biraz yana" çıkmak değildir; entelektüelin rolü, daha çok iktidar biçimlerine karşı, bu biçimlerin hem nesnesi hem aracı olduğu yerde mücadele etmektir: "Bilginin", "hakikatin", "bilincin", "söylemin" oluşturduğu düzende.

Bu anlamda teori bir pratiği açıklamaz, ifade etmez, uygulamaz; teori bir pratiktir. Ama sizin dediğiniz gibi, yerel ve bölgesel bir pratiktir: Bütünleştirici değildir. İktidara karşı mücadeledir, ik-

tidarı en görünmez ve en aldatıcı olduğu yerde ortaya çıkarmak ve ona zarar vermek için mücadeledir. "Bilinçlenmek" için mücadele değil (bilincin bilgi olarak kitleler tarafından edinilişinin ve özne olarak burjuvazi tarafından ele geçirilişinin ve işgal edilişinin üzerinden çok zaman geçti), iktidarı kökünden yıkma ve zaptetme için mücadele; iktidar için mücadele eden herkesle birlikte, onların yanında, yoksa bu insanları aydınlatmak için geri çekilerek değil. Bir "teori", bu mücadelenin bölgesel sistemidir.

G. Deleuze: Teori budur, tam anlamıyla bir alet edevat kutusu gibidir. İmleyenle hiç ilişkisi yoktur... Hizmet etmesi gerekir, işlemesi gerekir. Kendisi için değil. Bu teoriden yararlanacak insanlar (başta teorisyenin kendisi olmak üzere –ki bu durumda teorisyen olmaktan çıkar) yoksa teori hiçbir işe yaramaz ya da henüz zamanı gelmemiş demektir. Bir teoriye geri dönülmez, başka teoriler yapılır veya yapılacak başka teoriler vardır. Şunu çok açık bir biçimde ifade edenin saf entelektüel geçinen bir yazar, Proust olması ilginçtir: Benim kitabımı dışarıya yöneltilen bir gözlük olarak ele alın, size uymuyorsa, başka gözlükler takın, ister istemez bir mücadele aygıtı olan aygıtınızı kendiniz bulun. Teori kendini bütünleştirmez, çoğalır ve çoğaltır. Doğası gereği bütünleştirmeler gerçekleştiren iktidardır ve siz de doğru olarak ifade ettiniz: Teori, doğası gereği iktidar karşıtıdır. Bir teori şu ya da bu noktada derinleşir derinleşmez, çok başka bir noktada bir patlama meydana getirmedikçe, en küçük bir sonuç meydana getirmesi dahi imkânsızlaşır. Bu yüzden reform kavramı çok aptalca ve ikiyüzlüdür. Ya reform kendilerini temsilci olarak sunan ve başkaları için, başkaları adına konuşmayı kendine iş edinmiş insanlar tarafından hazırlanır ve bu bir iktidar düzenlenmesidir, artan bir baskıyla ikiye katlanan iktidarın dağılımıdır, yahut kimi ilgilendiriyorsa onlar tarafından istenen, talep edilen bir reformdur ve reform olmaktan çıkar; devrimci eylem kısmi karakterinin derinliklerinde, iktidarın ve hiyerarşisinin bütünlüğünü tartışma konusu etmeye karar vermiş bir eylemdir. Bu, hapishanelerde gün gibi ortadadır: Mahkûmların en küçük, en mütevazı talebi Pleven'in sözde-reform balonunu söndürmeye yeter. Eğer küçük çocuklar bir anaokulunda protestoları-

nı veya sadece sorularını işittirmeyi başarsalardı, bu, bütün eğitim sisteminde bir patlama yapmaya yeterdi. Gerçekte, yaşadığımız bu sistem *hiçbir şeyi kaldıramaz:* Her noktadaki radikal dayanıksızlığı ve aynı zamanda global baskı gücü buradan kaynaklanır. Bence, hem kitaplarınızda hem de pratik bir alanda, temel bir şeyi bize ilk siz öğrettiniz: Başkaları için konuşmanın utanç verici bir şey olduğunu. Şunu demek istiyorum: Temsil etmeyle dalga geçiliyordu, bunun bittiği söyleniyordu; ama bu "teorik" değişimin getirdiği sonuç, yani teorinin, insanların nihayet pratik olarak kendi hesaplarına konuşmasını talep ettiği sonucu çıkarılmıyordu.

M. Foucault: Mahkûmlar konuşmaya başladıklarında onların hapishaneye ilişkin, ceza usulüne ilişkin, adalete ilişkin bir teorileri vardı. Bu tür iktidar karşıtı söylem, mahkûmların veya suça eğilimli diye adlandırılanların bu karşı-söylemi, işte önemli olan bu, yoksa suça eğilimli olmak *üzerine* bir teori değil. Bu hapishane sorunu yerel ve marjinal bir sorundur, çünkü hapishanede yılda yüz binden fazla insan yatmaz; günümüzde Fransa'da toplam olarak hapishanede yatmış belki üç yüz bin veya dört yüz bin kişi vardır. Oysa bu marjinal sorun insanları sarsmaktadır. Hapiste olmayan, hapiste olanların söylemini dinlemek zorunda olmayan bu kadar insanın ilgisinin çekilebilmesi ve sonuçta bu söylemi nasıl dinlediklerini görmek beni şaşırttı. Bunu nasıl açıklamalı? Genel anlamda, ceza sistemi iktidar olarak iktidarın en açık tarzda kendini gösterdiği biçim değil mi? Birini hapse atmak, onu beslenmeden, ısınmadan yoksun bırakmak, dışarı çıkmasını, sevişmesini engellemek, vs. bu iktidarın hayal edilebilecek en ölçüsüz tezahürüdür. Geçen gün, hapiste yatmış bir kadınla konuşuyordum, şöyle diyordu: "Kırk yaşında olan beni bile hapiste bir gün kuru ekmeğe mahkûm ederek cezalandırdıklarını düşünün." Bu hikâyede insanı etkileyen sadece iktidarın işleyişinin çocuksuluğu değil, iktidarın iktidar olarak en arkaik, en çocukça, en çocuksu biçimiyle işlemesindeki hayasızlıktır. Birini kuru ekmeğe veya suya mahkûm etmek, sonuçta bu bize küçük bir çocukken öğretilen bir şeydir. Hapishane, iktidarın en aşırı boyutlarıyla çırılçıplak ortaya çıkabileceği ve kendini ahlâki iktidar olarak aklayabileceği tek yerdir.

"Cezalandırmakta çok haklıyım; çünkü biliyorsunuz, hırsızlık yapmak, adam öldürmek kötü bir şey..." Hapishanelerde büyüleyici olan bu; bir kere iktidar gizlenmez, kendini maskelemez, en küçük ayrıntılara kadar vardırılmış bir zorbalık olarak kendini gösterir, kendini hayasızca gösterir ve aynı zamanda saftır, tamamıyla "aklanmıştır"; çünkü işleyişini çerçeveleyen bir ahlâk içinde kendini tamamıyla ifade edebilir: Bu durumda, kaba zorbalığı, İyiliğin Kötülük üzerindeki, düzenin düzensizlik üzerindeki katıksız tahakkümü olarak ortaya çıkar.

G. Deleuze: Tersi de aynı nedenle doğrudur. Sadece mahkûmlara çocuk gibi davranılmıyor, çocuklara da mahkûm gibi davranılıyor. Çocuklar kendilerine ait olmayan bir çocuklaştırmaya maruz kalmaktadır. Bu anlamda, okulların da biraz hapishane oldukları, fabrikaların fazlasıyla hapishane oldukları doğrudur. Renault fabrikasına girişi görmek yeter. Ayrıca: Gün boyu çiş yapmak için üç izin belgesi var. Jeremy Bentham'ın on sekizinci yüzyılda yazdığı ve tam anlamıyla hapishane reformu öneren bir metin buldunuz: Bu önemli reform adına, Bentham döngüsel bir sistem kurar ve bu sistemde iyileştirilmiş hapishane hem model olarak hizmet eder hem de yavaş yavaş okuldan fabrikaya, fabrikadan hapishaneye –ve tersine– geçilir. Reformizmin, reforma uğratılmış temsil etmenin özü budur. Tersine, insanlar kendi adlarına konuşmaya ve hareket etmeye başladıklarında tersine dönmüş bile olsa bir temsil etme durumunu bir başkasının karşısına çıkarmazlar, iktidarın sahte temsil ediciliğine karşı bir başka temsil ediciliği çıkarmazlar. Örneğin, adalet karşısında bir halk adaletinin olmadığını söylediğinizi hatırlıyorum; bu, başka bir düzeye geçmek oluyor.

M. Foucault: Halkın adaletten, yargıçlardan, mahkemelerden, hapishanelerden nefretinin altında sadece daha iyi ve daha adil bir başka adalet düşüncesi görmemek gerekiyor, bu nefretin altında ilk olarak ve her şeyden önce iktidarın halkın zararına uygulandığı tekil bir noktanın algılanmış olduğunu görmek gerektiği kanısındayım. Adalet sistemine karşı mücadele iktidar karşıtı bir mücadeledir ve bunun adaletsizliklere karşı, adaletin adaletsizlik-

lerine karşı ve adli kurumun daha iyi işlemesi için bir mücadele olduğunu sanmıyorum. Yine de ayaklanmaların, isyanların ve başkaldırıların olduğu her durumda vergi aygıtı, ordu ve diğer iktidar biçimleriyle aynı zamanda ve aynı sıfatla adli aygıtın da hedef olması çarpıcıdır. Benim varsayımım, ama bu sadece bir varsayımdır, halk mahkemelerinin, örneğin devrim anında, kitlelerle ittifak halindeki küçük burjuvazinin adalete karşı mücadele hareketini yakalama ve kendine mal etme tarzı olduğudur. Ve bu hareketi yakalamak için, adil olabilecek bir adalete, adil karar verebilecek bir yargıca başvuran mahkeme sistemi önerildi. Mahkeme biçiminin ta kendisi burjuvazinin adalet ideolojisine aittir.

G. Deleuze: Mevcut durum dikkate alındığında iktidarın ister istemez bütüncül ve global bir bakış açısı vardır. Demek istediğim şu ki mevcut bütün baskı biçimleri –bunların sayısı çoktur– iktidar açısından kolaylıkla bütünleşir: Göçmenlere karşı ırkçı baskı, fabrikalarda baskı, eğitim sisteminde baskı, genel olarak gençlere karşı baskı. Bütün bu baskı biçimlerinin birliğinin nedenini sadece '68 Mayısı'na bir tepkide değil, daha çok yakın geleceğimize ilişkin tasarlanmış bir hazırlık ve örgütlenmede aramak gerekir. Fransız kapitalizminin bir işsizlik "marjına" çok ihtiyacı vardır ve tam istihdamın liberal ve babacan maskesini terk etmektedir. Baskı biçimleri bu bakış açısıyla birleştirilir: En zor ve sevimsiz işlerin göçmenlere verildiği söylendiğinden göçün sınırlandırılması, giderek zorlaşan bir çalışmanın "tadını" Fransız'a tattırmak gerektiğinden fabrikalarda baskılar, iş piyasasında gençlere ne kadar az ihtiyaç olursa polisin baskısı da o kadar şiddetli olacağından gençlere karşı mücadele ve eğitimde baskı. He türlü mesleki kategori –öğretmenler, psikiyatristler, her çeşit eğitimci, vs.– giderek daha belirgin polisiye işlevler yüklenmeye davet edilecektir. Burada sizin uzun süreden beri duyurmanıza rağmen meydana gelmeyeceği sanılan bir şey var: Her türden kapatma yapılarının güçlendirilmesi. Bu durumda, bu global iktidar siyasetine yerel karşılıklar verilmekte, karşı ateşler açılmakta, aktif ve kimi zaman önleyici savunmalar yapılmaktadır. Sadece iktidarın saflarında bütünleşen ve bizim de kendi saflarımızda ancak merkeziyetçiliğin

ve hiyerarşinin temsili biçimlerini yeniden oluşturarak bütünleştirebileceğimiz şeyi bütünleştirmememiz gerekir. Buna karşılık, bizim yapmamız gereken şey, yan ilişkileri, tüm bir şebeke ve halk tabanı sistemini kurmayı başarmaktır. Ve güç olan da budur. Her halükârda, bizim için gerçeklik, geleneksel iktidar dağılımı ve rekabet anlamındaki siyasettir; FKP veya CGT* türü temsili olduğu söylenen mercilerde bulunacak bir şey değildir bu. Gerçeklik, günümüzde bir fabrikada, bir okulda, bir kışlada, bir hapishanede, bir polis karakolunda bilfiil meydana gelen şeydedir. Öyle ki eylem, gazete haberlerinden çok farklı yapıdaki bir haber türünü içerir (Libération Basın Ajansı'nın haber tipi gibi).

M. Foucault: Bu güçlük, yani uygun mücadele biçimleri bulmada karşımıza çıkan engel, iktidarın ne olduğunu hâlâ bilmememizden kaynaklanmıyor mu? Sonuçta, sömürünün ne olduğunu bilmek için on dokuzuncu yüzyılı beklemek gerekti, ama iktidarın ne olduğu belki hâlâ bilinmemektedir. Marx ve Freud, bu hem görünür hem görünmez, hem mevcut hem gizli, her yeri kuşatmış, iktidar denilen muammalı şeyi tanımamızı sağlamaya belki de yeterli değildir. Devlet teorisi, devlet aygıtlarının geleneksel analizi iktidarın işleyiş ve uygulama alanını kuşkusuz her yanıyla ortaya çıkarmıyor. Günümüzde şu büyük bir meçhuldür: İktidarı kim uygulamaktadır? Nerede uygulamaktadır? Günümüzde, kimin sömürdüğü, kârın nereye gittiği, kimin ellerine geçtiği ve yeniden nereye yatırıldığı aşağı yukarı bilinmektedir, oysa iktidar... İktidarı elinde tutanların yöneticiler olmadığı iyi bilinmektedir. Ama "yönetici sınıf" kavramı ne çok açıktır ne de yeterince işlenmiştir. "Tahakküm kurmak", "yönlendirmek", "yönetmek", "iktidar grubu", "devlet aygıtı", vs.; burada analiz edilmeyi bekleyen nosyon oyunu vardır. Aynı şekilde, iktidarın nereye kadar, hangi araçlarla ve çoğunlukla önemsiz hangi hiyerarşi, denetleme, gözetleme, yasaklama, zorlama mercilerine kadar uygulandığını bilmek gerekir. İktidarın olduğu her yerde iktidar uygulanır. Doğruyu söylemek gerekirse, kimse bu iktidarın sahibi değildir; bununla birlikte, bir

* Confédération Générale de Travailleurs (Genel İşçi Konfederasyonu). (ç.n.)

tarafında birileri ve diğer tarafında başkaları olmak üzere, her zaman belirli bir yönde uygulanır, doğrusu kimin iktidara sahip olduğu bilinmez, ama kimin sahip olmadığı bilinir. Sizin kitaplarınızı (*Nietzsche*'den, *Kapitalizm ve Şizofreni*'den anladığımı sandığım şeylere kadar) okumanın benim için bu kadar önemli olması, şu sorunun ortaya atılışında çok ileriye gitmiş olduklarını düşündüğüm içindir: Anlam, gösterilen, gösteren, vs. gibi eskimiş temelar altında nihayet iktidar, iktidar eşitsizlikleri, iktidar mücadeleleri sorununu geliştirmiş olmanız. Her mücadele özel bir iktidar odağı etrafında gelişir (küçük bir şef, bir HLM* bekçisi, bir hapishane yöneticisi, bir yargıç, bir sendika yöneticisi, bir gazete başyazarı, bu sayısız küçük odaklardan biri olabilir). Ve eğer odakları belirtmek, onları ifşa etmek, onlardan açıkça söz etmek bir mücadele ise, bu, henüz kimse bunun bilincinde olmadığından değil; bu konuda söz almanın, kurumsal bilgi şebekesini zorlamanın, adlandırmanın, kimin ne yaptığını söylemenin, hedefi belirtmenin, iktidarın ilk olarak tersine dönüşü, iktidar karşıtı diğer mücadeleler için ilk adım olmasındandır. Örneğin, mahkûmların veya hapishane doktorlarının söylemleri bir mücadeleyse, bu, günümüzde sadece yönetimin ve onun reformcu dalavere ortaklarının sahip olduğu hapishaneden söz etme iktidarına en azından bir anlığına onlar el koydukları içindir. Mücadele söylemi bilinçdışının karşıtı değildir: Gizliliğin karşıtıdır. Bu çok daha önemsizmiş gibi görünür. Ama ya çok daha önemliyse? Bir mücadelenin nesnesi olması gereken şeyi ucuza "psikanalize tabi tutmayı" sağlayan "gizli", "bastırılmış" ve "söylenmeyen" şeyler konusunda bir dizi ikircillik vardır. Gizliyi ortaya çıkarmak belki bilinçdışını ortaya çıkarmaktan daha güçtür. "Yazı, bastırılmış olandır" ve "yazı, itiraza yer bırakmayacak şekilde bozguncudur" şeklindeki daha düne kadar sıkça rastlanan iki temanın, güçlü bir biçimde reddedilmesi gereken bazı temaları ele verdiğini düşünüyorum.

G. Deleuze: Sizin ortaya attığınız soruya gelince: Kimin sö-

* Habitations à loyer modéré (düşük kiralı mesken, belediyelerin yoksullara sağladığı konut blokları). (ç.n.)

mürdüğü, kimin kâr ettiği, kimin yönettiği açıkça görülmektedir, ama iktidar hâlâ daha yaygın bir şeydir; ben şu varsayımı öne süreceğim: Marksizm bile, hatta özellikle Marksizm, sorunu çıkar terimleriyle belirledi (iktidar, çıkarlarıyla tanımlanan hâkim bir sınıfın elindedir). O zaman, hemen şu soruyla karşı karşıya gelinir: Gerçekten çıkarları olmayan insanlar nasıl oluyor da iktidarı izliyor, onunla sıkı sıkıya birleşiyor ve ondan küçük bir parça istemek için yalvarıyor? Belki de, ekonomiye olduğu kadar bilinçdışına da özgü *kuşatma* terimleriyle konuşulduğunda söylenecek son söz çıkar değildir; arzu kuşatılır ve bu da gerektiğinde, kendi çıkarına karşı değil –çünkü çıkar her zaman arzuyu izler ve arzunun onu konumlandırdığı yerde bulunur– ama kendi çıkarından daha derin ve yaygın bir biçimde arzu duyabiliyor olmasını açıklar. Reich'ın çığlığını işitmeyi kabul etmek gerekir: Hayır, kitleler aldatılmadılar, belli bir anda faşizmi arzuladılar! İktidarı biçimlendiren ve yayan; iktidarın sıradan bir polis düzeyinde olduğu kadar başbakan düzeyinde de bulunmasını ve küçük bir polis memurunun uyguladığı iktidarla bir bakanın uyguladığı iktidar arasında mutlak bir yapı farkı olmamasını sağlayan arzu yatırımları vardır. Sınıf çıkarları adına devrimci yatırımları olan veya olması gereken partilerin ve sendikaların niçin arzu düzeyinde reformist veya tamamen gerici yatırımlarının olabileceğini açıklayan, toplumsal bir gövdedeki arzu yatırımlarının doğasıdır.

M. Foucault: Sizin de dediğiniz gibi, arzu, iktidar ve çıkar arasındaki ilişkiler genellikle sanıldığından daha karmaşıktır ve iktidarı uygulayanların onu uygulamaktan çıkarları olanlar olması gerekmez; iktidar uygulamaktan çıkarı olanlar iktidar uygulamaz; ve iktidar arzusu iktidar ile çıkar arasında hâlâ tekilliğini koruyan bir oyun oynar. Faşizm anında, kitleler bazılarının iktidar uygulamasını isteyebilir, bununla birlikte iktidar uygulayacak bu bazıları kitleler değildir; çünkü iktidar kitleler üzerinde ve onların zararına, ölümlerine, kurban edilmelerine, katledilmelerine varıncaya kadar uygulanacaktır ve kitleler yine de bu iktidarı arzular, bu iktidarın uygulanmasını arzular. Arzu, iktidar ve çıkar arasındaki bu oyun henüz yeterince bilinmemektedir. Sömürünün ne olduğunu

bilmek için uzun bir süre gerekti. Arzu da uzun bir süredir mesele oldu ve hâlâ da öyle. Ve şimdi sürmekte olan mücadelelerin, dahası bu mücadelelerin içinde oluşmakta olan ve bu mücadelelerle kesin biçimde birleşen yerel, bölgesel, süreksiz teorilerin, iktidarın uygulanış tarzını keşfetmenin başlangıcı olması mümkündür.

G. Deleuze: O halde, soruma tekrar dönüyorum: Günümüzdeki devrimci mücadelenin çok sayıda odağı var ve bu durum bir zayıflık ve yetersizlik değil, çünkü belli bir bütünleştirme daha çok iktidara ve gericiliğe aittir. Örneğin Vietnam akıl almaz bir yerel karşılıktır. Ama bir ülkeyle diğeri arasındaki veya aynı ülkenin içindeki bu faal süreksiz noktalar arasındaki ağları, yatay ilişkileri nasıl tasarlamalı?

M. Foucault: Sözünü ettiğiniz bu coğrafi süreksizlik belki şu anlama gelir: Sömürüye karşı savaşıldığı sırada proletarya sadece mücadeleyi sürdürmekle kalmaz, hedefleri, yöntemleri, mücadele yer ve araçlarını da belirler; proletarya ile ittifak yapmak onun davranışlarına, ideolojisine katılmaktır, proletarya savaşının amaçlarını benimsemektir. Bu, kaynaşmaktır. Ama eğer iktidara karşı mücadele ediliyorsa, o zaman, iktidarın suiistimaline maruz kalan herkes, iktidarı dayanılmaz kabul eden herkes, bulunduğu yerden ve kendi faaliyetlerinden (veya faaliyetsizliklerinden) yola çıkarak mücadeleye katılabilir. Herkes hedefini çok iyi bildiği ve yöntemini belirleyebileceği kendi mücadelesine katılarak devrimci süreçteki yerini alır. Elbette proletaryanın müttefiki olarak; çünkü iktidarın bu şekilde uygulanıyor olması kapitalist sömürüyü sürdürmek içindir. Özellikle kendisine nerede baskı uygulanıyorsa orada mücadele ederek proletarya devrimi davasına gerçekten hizmet eder herkes. Kadınlar, mahkûmlar, kura erleri, hastanelerdeki hastalar, eşcinseller kendi üzerlerinde uygulanan iktidarın, zorlamanın, denetlemenin özel biçimine karşı şimdi spesifik bir mücadeleye başladılar. Günümüzde bu tür mücadeleler devrimci mücadelenin parçasıdır, yeter ki radikal olsunlar, uzlaşmacı ya da reformist olmasınlar, yeter ki en fazla bir el değişikliğiyle aynı iktidarı düzenlemeye kalkışmasınlar. Proletaryanın devrimci hareketinin

kendisi de her yerde aynı iktidarı sürdüren bütün denetim ve zorlamalarla mücadele etmek zorunda olduğu ölçüde bu hareketler de proletaryanın devrimci hareketiyle ilişkilidir.

Yani, mücadelenin genelliği sizin biraz önce söz ettiğiniz bu bütünleştirme biçimi altında, "hakikat" biçimindeki bu teorik bütünleştirme biçimi altında olmaz elbette. Mücadelenin genelliğini oluşturan iktidar sisteminin kendisidir, iktidarın bütün işleme ve uygulanma biçimleridir.

G. Deleuze: Bu yayılmış bütünle karşı karşıya gelmeden iktidarın herhangi bir uygulama noktasına asla müdahale edemeyiz ve bundan dolayı, en küçük bir talepten yola çıkarak bile olsa sonunda zorunlu olarak onu havaya uçurmayı istemeye varırız. Her kısmi devrimci savunma veya devrimci saldırı bu şekilde işçi mücadelesiyle birleşir.

(Cilt II, s. 306-315)
Çev.: Işık Ergüden

II

Entelektüel düşünceleri bir araya getirmeye hizmet eder, ama entelektüelin bilgisi işçinin bilgisine kıyasla kısmidir*

José: Halkın hizmetindeki entelektüelin rolü sömürülenlerden gelen ışığı daha geniş olarak yaymak olabilir. Ayna işlevi görür.

M. Foucault: Entelektüelin rolünü biraz abartmıyor musun, acaba? İkimiz de hemfikiriz, işçilerin ne yaptıklarını bilmek için entelektüellere ihtiyaçları yok, ne yaptıklarını kendileri gayet iyi biliyor. Bence entelektüel, üretim aygıtına değil; enformasyon aygıtına bağlı olan kimsedir. Kendi sesini duyurabilir. Gazetelerde yazabilir, kendi bakış açısını sunabilir. Eski enformasyon aygıtına da bağlıdır. Diğer insanların doğrudan sahip olmadıkları, belli ki-

* "L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier." (Billancourt'daki Renault fabrikasında işçi José ile söyleşi, hazır bulunan J.-P. Barrou), *Libération*, no. 16, 26 Mayıs 1973, s. 2-3.

tapları okumanın verdiği bilgiye sahiptir. Demek ki entelektüelin rolü işçinin bilincini oluşturmak değildir, çünkü bu bilinç vardır; ama rolü, bu bilincin, işçinin bu bilgisinin enformasyon sistemine girmesini, yayılmasını ve sonuç olarak olup bitenlerin bilincinde olmayan insanlara veya diğer işçilere yardım etmesini sağlamaktır. Aynayı bir nakil aracı olarak anlarsak, aynadan söz etmekte seninle hemfikirim.

José: Ve bu noktadan itibaren entelektüel alışverişi kolaylaştırır. Dolayısıyla, işçilere ne yapmaları gerektiğini söylemeyecektir. Düşünceleri bir araya getirir. Yazar. İnsanların fikir ayrılıkları üzerine aralarındaki tartışmaları, alışverişi hızlandırır.

M. Foucault: Demokratik hareket için önemli bu; çünkü, bazı işçilerde bile şöyle önyargılar var. Birinci olarak, önemli olan tek bilgi entelektüellerin, bilim insanlarının, yani belli bir toplumsal tabakaya dahil olanların bilgisidir. İkinci önyargı şu: Mesele sadece işçinin bilgisinin yetersizliği değil, zaten işçiler hiçbir şey bilmezler. Oysa, işçiler hem bilgiye sahiptir hem de bu bilgi diğerlerinden daha değerlidir. Kuşkusuz, bu bilginin geliştirilmesi, üzerinde çalışılması, dönüştürülmesi gerekir. Emekçiler olayları bu şekilde, kendi hakları olarak, bir tür doğal hak olarak bilmiyorlar. Ama şu söylenebilir: Bir entelektüelin bilgisi işçinin bilgisine kıyasla her zaman kısmidir. Fransız toplumunun tarihine ilişkin bildiğimiz şey, işçi sınıfının sahip olduğu kitlesel deneyimin tümüne kıyasla tamamen kısmidir. Eğer bir entelektüel olup biteni anlamak isterse (ve zaten işi budur), şunu bilmesi gerekir ki ilk, temel bilgi onun kafasında değil; işçilerin kafasındadır, onların davranışlarının bir rasyonelliği vardır. On dokuzuncu yüzyıldan beri, emekçilerin cüretkâr, biraz içgüdüsel tipler olduklarına insanlar inandırılmaya çalışılmıştır. On dokuzuncu yüzyıl burjuvalarının metinlerinde bunu görürsün.

José: Sendikalar olgusunda da karşımıza çıkan bu.

M. Foucault: Evet. Sendika bürokrasisi şu temaya göre çalışır: İşçiler sevimlidir, ama onları yalnız bırakmamak gerek. Başka deyişle: İyi niyetliler, doğallar; ama kendi başlarına düşünemezler.

Oysa işçiler düşünür, bilir, akıl yürütür, hesaplar. İşçiler uzun süre boyunca, katılım hakkına sahip olmayı talep etti. Ve bu hakkı elde etti. Ama zaferler asla kesin değildir. Kısa sürede sendikal bir bürokrasi oluştu. Bu bürokrasi emekçilerin düşünmediğini ve karar verecek, düşünecek olanın kendisi olduğunu ilke olarak dayattı. Dolayısıyla, düşünme, hesaplama, karar verme hakkını gaspetti. Bu arada, aynı anda hem kendiliğinden hem de bilinçli olabilecek olan işçi eylemini engellemeyi kendine görev edindi. Ve bu deneyim ikiye bölündüğü andan itibaren, sonuçta patronların işine yarayan bir oyun oynanmaktadır.

Libération: İşçi düşüncesi sadece dar anlamda bir bilgi değildir. Onun da kendi değerleri vardır. Eğer karşılaştırılırsa göreceksin ki, bencil değerler burjuva düşüncesini besler. Buna karşılık, gündelik pratikte, mücadelelerde, yardımlaşma ve dostluk biçimlerini görürsün. İşçiler kimi zaman fabrikanın kendileri için ikinci bir aile olduğunu söyler.

M. Foucault: Ama enformasyon araçları burjuvazinin elinde olduğu için, sözünü ettiğin değerler, bu özerk düşünce kendini ifade edemez. Bir yığın anlam bulanıklığı buradan kaynaklanır. Entelektüeller işçi sınıfını genellikle burjuvaziyle aynı humanist değerlere sahip bir imge haline getirir. Oysa bu doğru değildir. İşçi sınıfına iyi bakarsan, sonuçta, yasadışılıktan yanadır. Yasaya karşıdır, çünkü yasa her zaman ona karşı yapılmıştır.

José: "Tamamen yasadışılıktan yanadırlar," dediğinde, bir anlamda, seninle hemfikirim. Ama, aynı zamanda, işçilerde disiplin duygusu vardır. Çalışma saatinin düzenliliğine karşı, çalışmaya karşı isyan edilir; ama eğer biri işine sık sık geç kalırsa, diğerleri ona iyi gözle bakmaz. Bir adam patrona karşı bazı hatalar işlediğinde, bunların işçiler tarafından da hata olarak görüldüğü olur.

M. Foucault: Ama bu disiplini nasıl anlamak gerek? İşçi sınıfı üzerinde on yıllardan bu yana uygulanan ve işçi sınıfının patronların disiplinini kabul etmesini sağlayan bir baskının sonucu mu? Bu bir kabul mü, yoksa işçilere bu disiplini kabul ettirme, hatta dayatma mücadelesinin tam bir aracı mı? Burada disiplin kolek-

tif bir dayanışma özelliği kazanıyor. Herkes aynı zamanda çalışır ve bu, verilen mücadelelerin dağılmaması için zorunludur.

José: Soruyu ben sorayım: Bize dayatılan baskının payı nedir?

M. Foucault: Soru, gerçekte, tamamen açık. Bir işçi bir diğeriyle dalaştığında, kafayı çektiğinde, arkadaşının karısına sulandığında tepkiler alır. Bazı tepkiler dışarıdan gelip ona dayatılmıştır. Diğerleri işçinin bilincine özgüdür ve mücadele araçlarıdır.

(Cilt II, s. 421-423)
Çev: Işık Ergüden

III

Entelektüelin siyasi işlevi*

"Sol" entelektüel uzunca bir dönem boyunca hakikat ile adaletin efendisi olma kapasitesini taşıyan biri olarak konuşmuş ve böyle konuşma hakkına sahip olduğu kabul edilegelmiştir. Entelektüel evrenselin sözcüsü sıfatıyla dinlenmiş ya da dinlendiğini iddia etmiştir. Bir entelektüel olmak, bir ölçüde hepimizin bilinci/vicdanı gibi bir şey olmak demekti. Bence bu noktada Marksizmden, daha doğrusu gücünü kaybetmiş durumdaki bir Marksizmden alınmış bir fikirle karşı karşıyayız. Nasıl proletarya, kendi tarihsel konumu ge-

* "La fonction politique de l'intellectuel", *Politique-Hebdo*, 29 Kasım-5 Aralık 1976, s. 31-33. 1977 yılında İtalya'da yayımlanan (A. Fontana ve P. Pasquino tarafından Haziran 1976'da gerçekleştirilen söyleşi) "Intervista a Michel Foucault"nun düzenlenmiş bölümleri.

reği evrenselin taşıyıcısıysa (ama evrenselin dolayımsız, yansımasız, kendisinin pek de bilincinde olmayan bir taşıyıcısı), entelektüel de ahlâki, teorik ve siyasi seçimi yoluyla bu evrenselliğin bilinçli ve gelişkin biçiminin taşıyıcısı olmaya özenir. Böylece entelektüel, karanlık, kolektif biçimi proletaryada cisim bulan bir evrenselliğin berrak, bireysel biçimi olarak görülür.

Yıllar var ki artık entelektüelden bu rolü üstlenmesi istenmiyor. Şimdi "teori ile pratik arasındaki bağlantı" yeni bir biçim aldı. Entelektüeller, "evrensel", "örnek alınacak", "herkes için adil ve doğru" olanın kipliğinde değil; spesifik sektörlerde, kendi yaşam ya da çalışma koşullarının onları konumlandırdığı noktalarda (konut, hastane, tımarhane, laboratuvar, üniversite, aile ve cinsel ilişkiler) çalışmaya alıştılar. Kuşkusuz bu onlara, yürütülen mücadeleler hakkında çok daha doğrudan ve somut bir bilinç verdi. Tabii buna bağlı olarak spesifik, "evrensel olmayan" ve genellikle proletaryanın ya da kitlelerinkinden değişik sorunlarla da karşılaştılar. Buna rağmen ben entelektüellerin iki nedenden dolayı proletaryaya ve kitlelere fiilen yaklaştıkları kanısındayım. Bu nedenlerin birincisi, bunun gerçek, maddi ve gündelik mücadelelerle ilgili bir sorun olması; ikincisi de farklı bir biçimde olmakla birlikte, genelde proletaryayla entelektüelin aynı düşmanla (yani çokuluslu şirketler, yargı ve polis aygıtları, emlak spekülatörleri, vb.) karşı karşıya gelmeleriydi. Ben bu kesimi, "evrensel" entelektüelin karşısında "spesifik" entelektüel şeklinde nitelendireceğim.

Bu yeni figürün bir başka siyasi anlamı daha var: Bu figür, önceden birbirinden ayrı kalmış olan kategorilerin, bütünleşmelerini değilse bile, en azından eklemlenmelerini olanaklı kıldı. Şimdiye kadar kusursuz (*par excellence*) entelektüel öncelikle yazar olurdu: Evrensel bir bilinç, özgür bir özne olarak yazar-entelektüel, devletin ya da sermayenin hizmetindeki *yetkili mercilerden* başka bir şey olmayan entelektüellerin (mühendisler, yargıçlar, profesörler) tam zıddı bir konumda yer alıyordu.

Her bireyin kendi spesifik etkinliği, siyasileşmesinin temeli olduğundan beri, entelektüel olmanın kutsallaştırıcı işaretini oluştu-

ran *yazı* eşiği ortadan kalkmış ve bunun sonucunda değişik bilgi biçimleri ve bir siyasileşme odağından bir başkasına enlemesine bağlar kurma imkânı doğmuştur. Yargıçlar, psikiyatristler, doktorlar, sosyal hizmet görevlileri, laboratuvar teknisyenleri ve sosyologlar, artık hem kendi alanları içerisinde hem de karşılıklı değişim ve destek yoluyla global bir süreçte entelektüellerin siyasileşmesi sürecine katılabilecek durumdalar. Yazar toplumun en gözde kişiliği konumunu kaybetme eğilimine girerken, üniversitenin ve akademisyenin, başlıca unsurlar olarak olmasa bile, en azından "karşılıklı aktarıcılar", ayrıcalıklı kesişme noktaları olarak nasıl ortaya çıktığını işte bu süreç bütün açıklığıyla sergilemektedir. Üniversiteler ile eğitimin siyasi bakımdan son derece hassas bölgeler haline gelmelerinin nedeni kuşkusuz budur. Üstelik üniversitelerin krizi diye adlandırılan şey de bir iktidar kaybı olarak değil; tam tersine, pratik olarak hepsi üniversiteden çıkan ve ona göndermede bulunan çok farklı entelektüeller ortasında iktidar etkilerinin çoğalması ve güçlenmesi olarak yorumlanmalıdır. {...}

Bana soracak olursanız, "spesifik" entelektüel figürü İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra şekillenmiştir. Evrensel entelektüel ile spesifik entelektüel arasındaki geçiş noktasını temsil eden de herhalde atom fizikçisiydi (Tek bir sözcükle, daha doğrusu tek bir isimle: Oppenheimer). Atom fizikçisi bilimsel bilgiyle ve kurumlarla doğrudan ve yerel bağlara sahip olduğu içindir ki müdahalede bulunabiliyordu; ancak, nükleer tehdidin bütün insan ırkını ve dünyanın kaderini etkilemesinden bu yana, atom fizikçisinin söylemi aynı zamanda evrensel olanın söylemi de olabiliyordu. Atom bilgini, bütün dünyayı ilgilendiren bu protestonun gölgesine sığınarak, bilginin düzenindeki kendi spesifik konumunu işin içine soktu. Böylece entelektüel, sanırım ilk defa olarak, ortaya koyduğu genel söylemi nedeniyle değil; kendi denetiminde tuttuğu bilgi sayesinde siyasi iktidarların kendi peşine düştüğünü gördü: İşte entelektüel tam bu düzeyde siyasi bir tehdit haline gelmişti. {...}

On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında etkili olan "evrensel" entelektüelin esasen tamamen spesifik nitelikte bir

tarihsel figürden türediğini varsaymamız pekâlâ mümkündür. Bu, zenginliğin iktidarı, despotizmi, suiistimali ve kilistahlığına karşı adaletin evrenselliğini ve ideal bir yasanın eşitçiliğini koyan adalet adamı, hukuk adamıdır. On sekizinci yüzyılın büyük siyasi mücadeleleri yasa, hukuk, anayasa, akılda ve doğada adil olan, evrensel ölçüde geçerli olabilecek ve olması gereken şeyler için yapılmıştı. Bugün "entelektüel" (sözcüğün sosyolojik değil, siyasi anlamında entelektüeli kastediyorum, yani bilgisini, uzmanlığını ve hakikatle ilişkisini siyasi mücadele alanında kullanan kişi) dediğimiz şey, sanırım, hukukçunun ya da her halükârda adil bir yasanın evrenselliğini ortaya atan, hatta daha sonra bunu, hukuku meslek edinmiş olanlara karşı yapan kişiden (bu tür entelektüellerin prototipi Fransa'da Voltaire'dir) doğmuştur. "Evrensel" entelektüelin kaynağı ise tamamen başka bir figür, yani hukukçu değil; bilgin-uzmandır. (...)

Şimdi daha ince ayrıntılara geri dönelim. Çağımızın toplumunda teknik-bilimsel yapıların gelişmesiyle beraber, spesifik entelektüelin son on-yirmi yılda büyük önem kazandığını ve aynı zamanda bu sürecin 1960'lardan beri hızlandığını kabul edelim. Şimdi spesifik entelektüel belli engellerle karşılaşmakta ve belli tehlikelerle yüz yüze gelmektedir. Konjonktürel mücadeleler düzeyinde kalma, belirli sektörlerle sınırlı talepleri aşamama tehlikesi. Bu yerel mücadeleleri denetleyen siyasi partiler ya da sendika aygıtları tarafından güdümlenmeyi engelleyememe riski. Her şey bir yana, global bir stratejinin ya da dış desteğin olmaması nedeniyle bu mücadeleleri geliştirememe riski; gene, kimse tarafından izlenmeme ya da ancak çok sınırlı gruplar tarafından izlenme riski. Şu anda bunun bir örneğini Fransa'da görebiliriz. Hapishaneler, cezalandırma sistemi ve polis-yargı sistemi etrafındaki mücadele, "ayrı ayrı kesimler"de, sosyal hizmet görevlileri ve eski mahkûmlar arasında geliştiği için, giderek kendisini geliştirmesini sağlayacak güçlerden kopmuştur. Sonuçta bu mücadele, suça eğilimliyi aynı anda hem masum bir kurban hem de su katılmamış bir asi, toplumun kurbanlık koyunu, gelecek devrimlerin genç kurdu durumuna getiren bütün bir naif, arkaik ideoloji tarafından etkilenmekten kurtulamamış-

tır. On dokuzuncu yüzyıl sonunun anarşist temalarına bu geri dönüş ancak bugünkü stratejilerin bütünleştirilmemesiyle mümkün olmuştur. Sonuç olarak ancak birkaç küçük grup tarafından duyulan bu monoton, lirik şarkı ile onu geçerli bir siyasi akçe olarak kabul etmemek için yeterince nedeni bulunan, ama aynı zamanda –dikkatle geliştirilmiş suçlu korkusundan dolayı– yargı ve polis aygıtlarının korunmasını, daha doğrusu güçlendirilmesini kabul eden kitleler arasında derin bir kopuş gerçekleşmiştir.

Bana öyle geliyor ki biz şimdi, spesifik entelektüelin işlevinin yeniden değerlendirilmesinin gerektiği bir noktada bulunuyoruz. Bazı kesimlerin büyük "evrensel" entelektüellere duyduğu nostaljiye rağmen ("bir felsefeye, bir dünya görüşüne ihtiyacımız var" diyorlar) spesifik entelektüelden vazgeçilmemelidir. Bunun için, psikiyatride ulaşılan önemli sonuçları irdelemek yeterlidir: Bu sonuçlar, yerel, spesifik nitelikli mücadelelerin bir hata olmadığını ve çıkmaza sürüklenmediğini kanıtlamaktadır. Kaldı ki bir nükleer bilimci, bilgisayar uzmanı, farmakolog, vb. olarak spesifik entelektüelin rolünün, ister istemez yüklenmek zorunda kaldığı siyasi sorumluluklarına kıyasla gün geçtikçe daha önemli hale gelmesi gerektiği bile söylenebilir. Spesifik entelektüeli, devletin ya da sermayenin çıkarlarına hizmet ettiği (bu doğrudur, ama aynı zamanda kendisinin işgal ettiği stratejik konumu da gösterir), ya da gene, bilimci bir ideolojinin propagandasını yaptığı (bu her zaman doğru değildir ve esas olan noktayla, yani doğru söylemlere özgü etkilerle karşılaştırıldığında ikincil önemde bir olay olarak kalmaktadır) gerekçesiyle, yerel bir bilgiyle spesifik ilişkisinden diskalifiye etmek tehlikeli olacaktır.

Kanımca burada önemli olan nokta, hakikatin ne iktidarın dışında ne de iktidardan yoksun bir şey olduğudur: Tarihini ve işlevini daha ayrıntılı olarak incelemenin faydalı olacağı bir mitin tersine, hakikat özgür ruhların ödülü ve uzun yalnızlıkların çocuğu olmadığı gibi, kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı da değildir. Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir: Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yara-

tır. Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır: Yani her toplumun doğru kabul ettiği ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri; doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları, hakikatin edinilmesinde tercih edilen teknikler ile prosedürler; doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü.

Bizimki gibi toplumlarda, hakikatin "ekonomi politiği" beş önemli özellikle belirlenir. "Hakikat", bilimsel söylem biçiminin ve bu söylemi üreten kurumların merkezinde ortaya çıkar; hakikat, sürekli ekonomik ve siyasi teşvik altındadır (siyasi iktidar kadar ekonomik üretim için de hakikat ihtiyacı); hakikat, çeşitli biçimlerde, çok geniş çaplı bir dağılımın ve tüketimin nesnesidir (birtakım kesin sınırlamalara rağmen, toplumsal yapıda görece geniş bir yer kaplayan eğitim ve enformasyon aygıtlarının içinde dolaşır); hakikat, birkaç dev siyasi ve ekonomik aygıtın (üniversite, ordu, yazı, medya) yegâne olmasa bile baskın denetiminde üretilip iletilir; nihayet hakikat, bütün bir siyasi tartışmayı ve toplumsal çatışmayı ("ideolojik" mücadeleler) ilgilendiren bir sorundur.

Bana kalırsa şu anda entelektüelin dikkate alınması gereken özelliği, "evrensel değerlerin taşıyıcısı" olması değildir. Entelektüel spesifik bir konum işgal eden kişidir; ama bizimki gibi bir toplumda bu spesifiklik bir hakikat aygıtının genel işleyişiyle bağıntılıdır. Başka bir deyişle, entelektüelin üç yönlü bir spesifikliği vardır: Kendi sınıfsal konumunun (kapitalizmin hizmetindeki küçük burjuva ya da proletaryanın "organik" entelektüeli olarak) spesifikliği; bir entelektüel olarak durumuyla (araştırma alanı, laboratuvardaki yeri, üniversitede, hastanede, vb. boyun eğdiği ya da başkaldırdığı siyasi ve ekonomik talepler) bağıntılı biçimde yaşam ve çalışma koşullarının spesifikliği; son olarak da, toplumumuzdaki hakikat siyasetinin spesifikliği.

İşte bu son etkeni hesaba kattığımızda, entelektüelin konumu genel bir anlam kazanabilir ve onun yerel, spesifik mücadeleleri yalnızca mesleki ya da sektörel sınırlarla bağlı kalmayan etkiler ve

sonuçlar doğurabilir. Entelektüel, toplumumuzun yapısı ve işlemesi açısından vazgeçilmez bir yere sahip olan bu genel hakikat rejimi düzeyinde etkili olabilir ve mücadelesini sürdürebilir. Yani, "hakikat uğruna", en azından "hakikat etrafında" verilen bir kavga vardır. Bir kere daha belirteyim, buradaki "hakikat", keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür. Yani söz konusu olan, hakikat "namına" yürütülen bir kavga değil; hakikatin statüsü ile oynadığı siyasi ve ekonomik rolle ilgili olan bir kavgadır. Demek ki burada, entelektüellerin siyasi sorunlarını "bilim/ideoloji" terimleriyle değil; "hakikat/iktidar" terimleriyle düşünmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla, entelektüellerin profesyonelleşmesi ve entelektüel emek ile kol emeği arasındaki ayrılık konuları da yeni bir tarzda ele alınabilir.

Bütün bu anlatıklarımız son derece karışık ve muğlak görünüyor olsa gerek. Gerçekten muğlak ve benim burada söylediklerim öncelikle bir hipotez olarak değerlendirilmelidir. Ama karışıklığı biraz olsun gidermek amacıyla da, birkaç "önerme" (kesin savlar değil, sadece daha fazla test edilip değerlendirilmesi gereken birtakım varsayımlar) ortaya atmak isterim:

— "Hakikat", sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır.

— "Hakikat"; kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi".

— Bu rejim yalnızca ideolojik ya da üstyapısal değildir; kapitalizmin oluşum ve gelişmesinin bir koşuluydu. Üstelik, belli değişiklikler olmakla birlikte, sosyalist ülkelerde (Bu noktada, hakkında çok az bilgi sahibi olduğum Çin örneğini bir kenara bırakıyorum) yürürlükte olan rejim de budur.

— Entelektüel için temel siyasi sorun, bilimle ilintili olan ideolojik içerikleri eleştirmek ya da kendi bilim pratiğine doğru bir ideolojinin eşlik etmesini sağlamak değil; yeni bir hakikat siyaseti

oluşturmanın mümkün olup olmadığını bilmektir. Sorun insanların bilincini ya da kafalarında olanı değil; hakikati üreten siyasi, ekonomik ve kurumsal rejimi değiştirmektir.

— Söz konusu olan, hakikati her türlü iktidar sisteminden kurtarmak değil (hakikatin kendisi zaten iktidar olduğuna göre, bir kuruntu olmaktan öteye gitmez bu); hakikatin gücünü şu anda içinde etkili olduğu toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonya biçimlerinden kurtarmaktır. {...}

(Cilt III, s 109-114)
Çev.: Işık Ergüden-Osman Akınhay

IV

Anti-Oedipus'a önsöz*

1945-1965 yılları arasında (Avrupa'dan söz ediyorum) bir doğru düşünme biçimi, belli bir siyasi söylem biçimi, belli bir entelektüel etiği vardı. Marx ile senli benli olmak, düşlerin Freud'dan uzaklaşmasına izin vermemek ve göstergeler –gösteren– sistemini büyük bir saygıyla ele almak gerekiyordu. İnsanın kendisi ve dönemi hakkındaki hakikatin bir bölümünü yazına ve dile getirmesi olan bu tekil meşguliyeti kabul edilir kılan üç koşul işte bunlardı.

Ardından, tutku dolu beş kısa yıl geldi; sevinç ve bulmacayla dolu beş yıl. Dünyamızın kapılarında Vietnam, elbette ve kurulu

* Préface (Fransızcaya çeviren F. Durand-Bogaert), Deleuze (G.) ve Guattari (F.), *Anti-Œdipus: Capitalism and Shizophrenia*. New York: Viking Press, 1977, s. XI-XIV.

iktidarlara yönelik ilk büyük darbe. Fakat burada, kendi duvarlarımızın içinde tam olarak neler olup bitmekteydi? Devrimci ve baskı-karşıtı bir siyaset karışımı mı vardı? İki cephede birden –toplumsal sömürü ve psişik baskı– sürdürülen bir savaş mıydı bu? Sınıf çatışmasının modüle ettiği bir libido artışı mı? Hepsi mümkündür. Ne olursa olsun, o yıllardaki olayların bu alışılmış ve ikici (*dualiste*) yorumla açıklanacağı ileri sürüldü. Birinci Dünya Savaşı ile faşizmin yükselişi arasında Avrupa'nın en ütopyacı fraksiyonlarını –Wilhelm Reich Almanyası ve gerçeküstücülerin Fransası– büyülemiş olan düş, gerçekliği yakıp kavurmak için geri gelmişti: Aynı akkorun aydınlattığı Marx ve Freud.

Peki bu muydu olan? Otuzlu yılların ütopik projesinin, bu kez tarihsel pratik ölçeğinden yeniden ele alınması mıydı? Yoksa tersine, Marksist geleneğin buyurduğu modele artık uymayan siyasi mücadelelere doğru bir hareket mi söz konusuydu? Artık Freudcu olmayan bir arzu deneyi ve teknolojisine doğru bir hareket mi söz konusuydu? Kuşkusuz sancağa eski bayraklar çekildi, fakat mücadele yeni alanlara kaydı ve yeni alanlar kazandı.

Anti-Oedipus, örtülü alanın genişliğini gösterir. Fakat çok daha fazlasını da yapar. Freud'la çok eğlense de eski putları yermenin içinde eriyip gitmez. Ve özellikle, bizi daha öteye gitmeye teşvik eder.

Anti-Oedipus'u yeni teorik referans olarak okumak bir yanılgı olur (Her şeyi içerecek olan teori, mutlak anlamda bütünselleştirici ve güven verici olan teori, "umudun" kaybolduğu bu dağılma ve uzmanlaşma döneminde "çok ihtiyacımız olduğu" konusunda bize güvence verilen teori: bize sık sık söylenen bu ünlü teoriyi biliyorsunuz). Bu olağanüstü yeni nosyon ve sürpriz kavram bolluğunda bir "felsefe" aramamak gerekir. *Anti-Oedipus* yalancı parlaklıktaki bir Hegel değildir. Sanıyorum, *Anti-Oedipus*'u okumanın en iyi biçimi, onu, örneğin "erotik sanat"tan söz edildiği anlamda bir "sanat" gibi ele almaktır. Çokluk, akım, dispositif* ve dal budak

* Deleuze ve Foucault'nun özel bir anlam yüklediği bu sözcüğün Fransızca aslını kullandık. Foucault'nun bu sözcüğe yüklediği anlam için bkz. bu kitap, s. 119, 120.

salına gibi görünüşte soyut kavramlara dayanarak, arzunun gerçeklikle ve kapitalist "makine"yle ilişkisinin analizi somut sorulara cevaplar getirir. Şeylerin *niçin*'inden çok *nasıl*'ıyla meşgul olan sorular. Düşünceye, söyleme, eyleme arzu nasıl dahil edilir? Arzu, güçlerini siyasetin alanında nasıl harekete geçirebilir ve kurulu düzenin altüst olması sürecinde nasıl yoğunlaşabilir? *Ars erotica, ars theoretica, ars politica.*

Dolayısıyla *Anti-Oedipus* üç rakiple karşı karşıya gelir. Aynı güce sahip olmayan, farklı derecelerde tehdit oluşturan ve kitabın farklı araçlarla kavga ettiği üç rakip.

1) Siyasi asetikler, hırçın militanlar, teori teröristleri, siyasetin ve siyasi söylemin katışıksız düzenini korumak isteyenler. Devrim bürokratları ve Hakikat memurları.

2) Arzunun acınası teknisyenleri; her göstergeyi ve her semptomu kaydeden ve arzunun çoğul örgütlenmesini yapının ve yokluğun ikili yasasına indirgemek isteyen psikanalistler ve göstergebilimciler.

3) Nihayet, temel düşman, stratejik rakip (oysa ki *Anti-Oedipus*'un diğer düşmanlarına karşıtlığı daha ziyade taktik bir ilişki oluşturur): Faşizm. Kitlelerin arzusunu seferber etmeyi ve kullanmayı çok iyi bilmiş olan Hitler ile Mussolini'nin tarihsel faşizmi değil yalnızca, hepimizin içinde bulunan, gündelik davranışlarımıza ve ruhlarımıza musallat olan faşizm, bize iktidarı sevdiren, bizi tahakküm altına alan ve sömüren bu iktidarı arzulatan faşizm.

Anti-Oedipus'un (yazarları beni bağışlasın!) bir etik kitabı olduğunu, Fransa'da uzun süreden beri yazılmış ilk etik kitabı olduğunu söyleyebilirim (Başarısının özel bir "okur kitlesi" ile sınırlı olmamasının nedeni belki budur: Anti-Oedipus olmak bir hayat tarzı, bir düşünce ve yaşam kipi olmuştur.) İnsan devrimci bir militan olduğuna inanırken (özellikle o zaman) faşist olmamak için ne yapmalıdır? Söylemlerimizi ve edimlerimizi, kalplerimizi ve zevklerimizi faşizmden nasıl kurtarabiliriz? Davranışlarımızın içine sinmiş olan faşizm nasıl kovulur? Hıristiyan ahlâkçıları ruhun kıvrımları arasına yerleşmiş olan ten izlerini arıyorlardı. Deleuze

ve Guattari ise kendi açılarından, faşizmin bedendeki en küçük izlerinin peşinden koşuyorlar.

Aziz François de Sales'a mütevazı bir saygı göstererek *Anti-Oedipus*'un bir *Faşist Olmayan Yaşama Giriş* olduğu söylenebilir.*

Bu büyük kitabı gündelik yaşamın elkitabı ya da rehberi yapmak isteseydim, ister yerleştirilmiş isterse de yerleştirilmek üzere olsun, faşizmin tüm biçimlerine karşıt olan bu yaşama sanatına, aşağıdaki gibi özetleyeceğim birkaç temel ilke eşlik ederdi:

— Siyasi eylemi her türlü birlikçi (*unitaire*) ve bütünselleştirici paranoya biçimlerinden kurtarın;

— Eylemi, düşünceyi ve arzuları, bölümlere ayırma ve piramit şeklindeki hiyerarşikleştirme yoluyla değil; çoğalma, yan yana koyma ve birbirinden ayırarak birbirine bağlama (*disjonction*) yoluyla arttırın;

— Batı düşüncesinin, iktidar biçimi ve gerçeğe erişme kipi olarak uzun süre kutsallaştırdığı eski Negatif'in kategorilerinden (yasa, sınır, iğdiş etme, yokluk, boşluk) kurtulun. Pozitif ve çoğul olan şeyi tercih edin, farklılığı tekbiçimliliğe, akımları birliklere, hareketli düzenleri sistemlere tercih edin. Üretken olanın yerleşik değil, göçebe olduğunu kabul edin;

— Dövüşülen şey iğrenç bile olsa, militan olmak için asık suratlı olmak gerekmediğini kabul edin. Devrimci bir güce sahip olan şey, arzunun gerçeklikle bağıdır (yoksa, temsil biçimlerine sığışı değil);

— Düşünceyi siyasi bir pratiğe hakikat değeri vermek için kullanmayın; siyasi eylemi bir düşünceyi gözden düşürmek için, bu sanki katışıksız bir spekülasyondan başka bir şey değilmiş gibi kullanmayın. Siyasi pratiği düşüncenin yoğunlaştırıcısı olarak kullanın ve analizi de, siyasi eylemin müdahale biçim ve alanlarının çoğaltıcısı olarak kullanın;

— Bireyin "haklar"ını, felsefenin tanımladığı şekilde yerleştirmesini siyasetten talep etmeyin. Birey, iktidarın ürünüdür. Gerek-

* François de Sales, *Introduction à la vie dévote* (1604). Lyon: Pierre Rigaud, 1609.

li olan şey, çoğalma ve yer değiştirme yoluyla çeşitli düzenlemeleri "bireysizleştirmek"tir. Grup, hiyerarşikleştirilmiş bireyleri birleştiren organik bağ olmamalı, sürekli bir "bireysizleştirme" kaynağı olmalıdır.

— İktidara âşık olmayın.

Deleuze ve Guattari'nin, iktidarı pek az sevdiklerinden, kendi söylemlerine bağlı iktidar etkilerini etkisizleştirmeye çalıştıkları bile söylenebilir. Kitabın hemen hemen her yerinde bulunan ve çevirisini gerçekten güçleştiren oyunlar ve tuzaklar bundan kaynaklanır. Fakat bunlar okuru, manipüle edildiğinin farkına vardırmadan baştan çıkarmaya çalışan ve sonunda onu kendi iradesine rağmen yazarların davasına kazanan alışılmış retorik tuzakları değil. *Anti-Oedipus*'un tuzakları, mizah tuzaklarıdır: reddedilmeye, kapıyı çarpıp metni bırakmaya sayısız davet. Kitap, sık sık mizahtan başka bir şey olmadığını düşündürür; ama bunu yine de önemli bir şeylerin, en ciddi şeylerin meydana geldiği yerde yapar: Bizi kuşatan ve ezen devasa biçimlerinden gündelik yaşamımızın acı tiranlığını oluşturan ufak tefek biçimlere kadar, faşizmin bütün biçimlerinin izinin bulunduğu yerde.

(Cilt III, s. 133-136)
Çev.: Işık Ergüden

V
Hakikat ve iktidar*

Soru: Siz İtalyan okurlar için Deliliğin Tarihi'*nin ve* Kelimeler ve Şeyler'*in yazarısınız; şimdi de* Gözetleme ve Cezalandırma *çıktı. Sizi klasik çağdaki delilik üzerine çalışmanızdan suçun ve suça eğilimliliğin incelenmesine götüren yolu ana hatlarıyla çizebilir misiniz?*

Foucault: Ben 1950'lerin başlarında öğrenciyken, başlıca sorunlardan birisi, bilimin siyasi statüsü ve taşıyabileceği ideolojik

* "Intervista a Michel Foucault" A. Fontana ve P. Pasquino ile yapılan Haziran 1976 tarihli söyleşi. A. Fontana ve P. Pasquino (ed.) *Microfisico del Potere: interventi politici*. Torino: Einaudi, 1977, s. 3-28. Bu çeviri, metnin 1980 yılında yayımlanan İngilizce versiyonundan yapılmış (bkz. M. Foucault, *Power/Knowledge*, yay.: C. Gordon. New York: Pantheon, 1980, s. 104-133), 1994 yılında *Dits et écrits* içinde yayımlanan Fransızcasıyla (Cilt III, s. 140-160) karşılaştırılmıştır ve buna göre düzenlenmiştir. (y.h.n.)

işlevlerdi. Lysenko olayı tam anlamıyla baskın değildi; ama bence, uzun zaman saklı kalmış ve titizlikle gizlenmiş bu olayın çevresinde bir dizi ilginç soru ortaya çıkmıştı. Bütün bu sorular iki sözcükle özetlenebilir: İktidar ve bilgi. Ben *Deliliğin Tarihi*'ni bir ölçüde bu sorunların ufkunda kaleme aldığıma inanıyorum. Benim için söz konusu olan şunu söylemekti: Teorik fizik ya da organik kimya gibi bir bilim dalının toplumun siyasi ve ekonomik yapısıyla ilişkisi sorununu gündeme getirmek çok karmaşık bir soru sormak değil midir? Sorunu böyle koymak, mümkün olan açıklamalar için çıtayı fazla yüksek tutmak anlamına gelmez mi? Ama öbür yandan, psikiyatri gibi bir bilgi biçimini ele alırsak, psikiyatrinin epistemolojik profilinin zayıf olması ve psikiyatri pratiğinin bir dizi kurum, ekonomik gereklilikler ile toplumsal düzenlemelerin siyasi yönlerine bağlı olması nedeniyle, sorun çok daha kolay çözülmez mi? İktidar ile bilginin etkilerinin iç içe geçmesi psikiyatri kadar "kuşkulu" bir bilim örneğinde daha kesin biçimde kavranamaz mı? Aslında benim *Kliniğin Doğuşu*'nda tıpla ilgili olarak sormak istediğim soru da aynıydı: Tıp kesinlikle psikiyatriden çok daha sağlam bir bilimsel donanıma sahiptir, ama toplumsal yapıların da epeyce derinine nüfuz etmiş durumdadır. Beni o sıralarda en çok şaşırtan olay, ortaya attığım sorunun muhatap aldığım kimselere kesinlikle ilginç gelmemesi olmuştu. Muhataplarım bu sorunu siyasi bakımdan önem taşımayan, epistemolojik bakımdan da sıradan bir sorun olarak değerlendiriyordu.

Sanırım bunun için üç neden vardı: Birincisi, Fransa'daki Marksist entelektüellerin (Bu konuda Fransız Komünist Partisi'nin buyurduğu rolü oynuyorlardı) gözünde sorun, üniversite kurumu ile kurulu düzenin kendilerini tanımasını sağlamaktan ibaretti. Buna bağlı olarak, akademi kurumuyla aynı teorik soruları sormayı, aynı sorun ve alanları işlemeyi gerekli görüyorlardı: "Biz Marksist olabiliriz; ama sizin kaygılarınıza yabancı değiliz, tersine eski sorunlarınıza ancak biz yeni çözümler üretebiliriz." Marksizm –tıpkı, aynı dönemde ama daha geniş biçimde, komünistlerin kendilerini milliyetçi geleneği sahiplenip onu yeniden canlandırabilecek biricik insanlar olarak sunmaları gibi– kendini liberal üni-

versite geleneğinin yenilenmiş bir biçimi olarak kabul ettirmenin yollarını arıyordu. Bundan dolayı, burada bizi ilgilendiren alanda, bilim tarihindeki "en soylu", en akademik sorunları ele almak istiyorlardı: matematik, fizik, kısacası Duhem, Husserl ve Koyré'nin önem kazandırdığı temalar. Tıp ile psikiyatri onlara göre yeterince soylu ve ciddi konular olmadığı gibi, klasik rasyonalizmin önemli biçimleriyle aynı düzeyde de yer almıyordu.

İkinci neden, Stalin'den sonraki Stalinizmin, Marksist söylemde zaten söylenmiş olanların ürkek bir tekrarı olmayan her şeyi dışlayarak, daha önce ele alınmamış alanlara girilmesine izin vermemesiydi. Psikiyatrinin iktidar etkileri ya da tıbbın siyasi işlevi gibi sorunlar için ısmarlama kavramlar, onaylanmış bir sözcük dağarı yoktu, oysa bu durumun tersine Marksistler ile akademisyenler arasında Marx'tan başlayarak Engels ve Lenin yoluyla günümüze kadar uzanan sayısız alışveriş, terimin on dokuzuncu yüzyıldaki anlamıyla "bilim" üzerine tüm bir söylem geleneğini beslemişti. Marksistlerin yaşlı pozitivizme sadık kalmak adına ödedikleri bedel, Pavlovcu psikiyatrinin tüm sorunlarına kulak kapamaktı; FKP'ye yakın bazı tıpçılara göre psikiyatrik siyaset ya da başka bir deyişle siyaset olarak psikiyatri revaçta değildi.

Benim bu alandaki çabalarım Fransız entelektüel solu içinde koyu bir sessizlikle karşılandı. Ve bütün bu sorular gerçek siyasi önemlerini ancak 1968 sıralarında ve Marksist gelenek ile FKP'ye rağmen, benim önceden hiç kestiremediğim ve ilk kitaplarımın ne kadar ürkek ve tereddütlü bir dille kaleme alındıklarını ortaya koyan bir yoğunlukla kazanmaya başladılar. O yıllarda sağlanan siyasi açılım olmasaydı, bu sorunları tekrar ele alma ve araştırmalarımı cezalandırma teorisi, hapishaneler ve disiplinler doğrultusunda sürdürme cesaretini asla bulamazdım kendimde.

Son olarak belki üçüncü bir nedenden de söz edilebilir; ama ben, bunun ciddi bir rol oynayıp oynamadığından tam olarak emin olamıyorum. Bununla birlikte, FKP'nin içinde ya da ona yakın konumda bulunan entelektüeller arasında, kapatma, psikiyatrinin siyasi olarak kullanılması ve daha genel anlamda toplumun sıkı bir

disiplin altına alınması gibi sorunları ele almak reddedildi mi diye merak ediyorum. 1955-1960 yıllarında Gulag'ın gerçek kapsamı konusunda çok az şey bilindiği kuşkusuzdu, gelgelelim bence pek çok kişi durumun farkındaydı ve gene pek çok kişide bu gibi şeyleri söz konusu etmemenin daha iyi olacağı yolunda bir duygu hâkimdi: Tehlikeli bölge, kırmızı ışık. Bugünden geçmişe dönüp bakıldığında, insanların durumun ne derece farkında olduklarını kestirebilmek tabii ki çok güçtür. Buna rağmen, parti önderliğinin –elbette her şeyi biliyorlardı– insanların şu ya da bu konuyu konuşmalarını yasaklayan veya şu ya da bu konuda araştırma yapılmasını engelleyen talimatları ne kadar kolay çıkarabileceklerini çok iyi bilirsiniz...

Soru: Yani, sizin teorik yörüngenizde belirli bir "süreksizlik" (discontinuité) görülüyor. Yeri gelmişken soray ım, size hemen ve enine boyuna tartmadan "yapısalcı" tarihçi etiketi yapıştırılmasına temel oluşturan bu süreksizlik kavramı hakkında bugün ne düşünüyorsunuz?

Foucault: Bu süreksizlik meselesi beni hep hayretler içinde bırakmıştır. *Petit Larousse*'un yeni baskısında şöyle denir: "Foucault: Tarih teorisini süreksizlik üzerine oturtan bir filozof." Bunları okuyunca inanın ağzım açık kaldı. *Kelimeler ve Şeyler*'de, her ne kadar bu soruyla ilgili olarak bir sürü söz sarf etmiş olsam da, kendimi yeterince açık biçimde ifade edemediğim kuşkusuzdur. Biyoloji, ekonomi politik, psikiyatri, tıp, vb. gibi empirik bilgi biçimlerinde, dönüşümlerin ritmi bence genel kabul gören düz, süreklilikçi gelişme şemalarını takip etmiyordu. Bilimi giderek olgunlaşan bir şey olarak gören büyük biyolojik imge, altında hâlâ bir hayli tarihi analiz barındırmakta ve bence bu imgenin tarihsel bir geçerliliği de bulunmamaktadır. Örneğin tıp gibi bir bilimde, on sekizinci yüzyılın sonuna kadar, var olan söylemin yirmi beş-otuz yıllık bir süre içinde geçirdiği tedrici değişimler yalnızca o zamana kadar formüle edilmesi mümkün olan doğru önermelerden kopmakla kalmamış, aynı zamanda, daha derinden, konuşma ve görme biçimlerinden, tıbbi bilgiye destek olan pratikler bütünün-

den de kopmuştur. Bu değişimler salt yeni keşiflerden ibaret değildir; aynı zamanda, söylemde ve bilgide tamamen yeni bir rejimdir bu. Ve bu anlatılanların hepsi birkaç yıllık bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşir. İlgili metinleri dikkatlice inceledikten sonra doğruluğu kesinlikle yadsınamayacak bir şeydir bu. Benim sorunum kesinlikle "İşte, yaşasın süreksizlik; süreksizlik içinde yaşıyoruz ve artan buradan çıkmayalım!" demek değil, "Nasıl oluyor da belli anlarda ve belli bilgi düzenlerinde, ani kopuşlar, evrimde hızlanmalar, normalde sahip olduğumuz sakin, süreklilikçi imgeye denk düşmeyen dönüşümlerle karşılaşıyoruz?" sorusunu ortaya atmaktır. Üstelik burada önemli olan, bu tür değişimlerin hızlı ve geniş kapsamlı olabilmesi değildir; daha doğrusu, bu kapsam ve hızlılık yalnızca başka bir şeyin, bilimsel olarak doğru kabul edilen sözce oluşturma kurallarında görülen bir değişikliğin göstergesidir. Demek ki söz konusu olan, içeriğin değişmesi (eski hataların çürütülüp yeni doğruların gün ışığına çıkarılması) olmadığı gibi, teorik biçimin değişmesi (bir paradigmanın yenilenmesi, sistematik bütünlerin değişmesi) de değildir. Söz konusu olan, sözceleri *yöneten* şey ve bunların, bilimsel düzeyde kabul edilebilecek, buna bağlı olarak bilimsel prosedürlerle doğrulanabilecek ya da yanlışlanabilecek bir önermeler dizisi oluşturacak şekilde, birbirlerini *yönetme* biçimiyle ilgili bir sorundur. Kısacası, sorun rejim sorunu, bilimsel sözce siyaseti sorunudur. Bu düzeyde, söz konusu olan, bilime kendisini zorla kabul ettirmeye çalışan dış gücün hangisi olduğunu bilmek değil; bilimsel sözceler arasında hangi iktidar rejimini neyin oluşturduğunu ve rejimin belli anlarda neden ve nasıl global bir değişim geçirdiğini bilmekle ilgili bir sorundur.

Kelimeler ve Şeyler'de bu farklı rejimleri saptayıp betimlemeye çalıştım ve o an için onların nasıl işlediğini açıklamaya çalışmadığımı, bu işi daha ilerideki bir çalışmada yapmak gerekeceğini net biçimde ifade ettim. Ama o çalışmamın eksik yanı söylem rejimi, sözceler arasındaki oyuna özgü iktidar etkileri sorunuydu. Bu sorunları, fazlasıyla sistematik olmayla, teorik biçimle ya da paradigmaya benzer bir şeyle fazlasıyla karıştırıyordum. Aynı temel önemdeki iktidar sorunu, her ne kadar o sıralarda bu sorunun

adını tam koymamış olsam bile, *Deliliğin Tarihi* ile *Kelimeler ve Şeyler*'in kesişme noktasında da çok değişik iki yönüyle görünmektedir.

Soru: Demek ki süreksizlik nosyonunu asıl bağlamına oturtmamız gerekiyor. Bunun yanında, belki de hem anlaşılması daha güç hem de sizin düşünceniz açısından daha merkezi olan başka bir kavram, olay kavramı var. Çünkü, etnologların (bazı önemli etnologların da) çalışmalarının ardından, bir yanda yapılar (düşünülebilir şeyler) ile öbür yanda, en azından yapısalcılıkta büründüğü biçimiyle, bir mekanizmaya ve analiz kapsamına girmeyen ve giremeyen irrasyonelin, düşünülemez olanın alanı sayılan olay arasında bir ikilik yerleştiği için, olay konusunda bütün bir kuşak uzun zamandır bir açmaza yakalanmış durumdaydı. L'Homme *dergisinde yeni yayımlanan bir tartışmada, sayılı antropologlardan üçü olay kavramıyla ilgili bu soruyu bir kez daha sordular ve şöyle dediler: Olay, her zaman için, bizim rasyonel olarak kavrayamadığımız, "mutlak olumsallık" alanına giren bir şeydir; biz ise yapıları analiz eden düşünürleriz, tarih bizi ilgilendirmez, tarihle ne yapacağımızı bilemeyiz, vb. Demek ki, olay ile yapı arasında görülen bu karşıtlık, belli bir antropolojinin alanı ve ürünüdür. Ben bu karşıtlığın yıkıcı etkiler yaptığını ve bu etkilerin en sonunda olayı ve olayla ilgili tarihi, önemsiz olguların, tesadüfî olayların tarihi olarak diskalifiye etme noktasına varan tarihçiler üzerinde de geçerli olduğunu düşünüyorum. Oysa tarihte düğüm noktaları vardır ve bu noktalarda söz konusu olan ne önemsiz olgular ne de düzenli, anlaşılabilir ve analiz için yeterince saydam o güzel yapılardır. Örneğin* Deliliğin Tarihi*'nde anlattığınız "büyük gözaltı", yapı ve olay ikiliğinin dışında kalan düğüm noktalarından birini temsil etmektedir. Şu anki bakış açımızdan hareketle, olay kavramının yenilenmiş hali ve yeni baştan formüle edilmesi konusunda neler söyleyebilirsiniz?*

Foucault: Yapısalcılığın olay kavramını hem etnolojiden hem de bir dizi diğer bilimden, aşırı örnek olarak da tarihten dışarı atmaya yönelik en sistematik çabayı oluşturduğu söylenebilir. Bu anlamıyla, kime benden daha fazla anti-yapısalcı denebileceği-

ni anlayamıyorum doğrusu. Ama burada önemli olan nokta, eskiden yapı kavramına yapılan şeyi olay kavramına da yapmaktan kaçınmaktır. Söz konusu olan, her şeyi aynı düzeye, olay düzeyine getirmek değil; ne aynı kapsama, ne aynı kronolojik genişliğe, ne de aynı etki yapma kapasitesine sahip olan farklı olay türlerinin oluşturduğu tüm bir katmanlaşmanın var olduğunu dikkate almaktır.

Sorun, aynı anda hem olayları birbirinden ayırmak hem bu olayların ait olduğu ağları ve düzeyleri farklılaştırmak hem de bu olayların birbirine bağlandığı ve birbirlerinin oluşumuna katkıda bulunduğu çizgileri yeniden ortaya çıkarmaktır. Bunun sonucu olarak simgesel alana ya da gösteren yapıların alanına dayanan analizler reddedilmiş; güç ilişkilerinin, stratejik gelişmelerin ve taktiklerin soybilimi terimleriyle yapılan analizlere başvurulmuştur. Benim inancım odur ki buradaki referans noktası büyük dil (*langue)* ve göstergeler modeli değil, savaş ve mücadele modeli olmalıdır. Bizi ele geçiren ve belirleyen tarih, bir dil şeklinden ziyade bir savaş şeklinde gerçeklik kazanır: Etkili olan anlam ilişkileri değil, iktidar ilişkileridir. Tarihin "anlam"ı yoktur; ama bu, tarihin saçma ya da tutarsız olduğunu göstermez. Tam tersine, tarih anlaşılabilir bir şeydir ve en küçük ayrıntılara kadar analiz edilebilir olmalıdır; yalnız bu analiz, mücadelelerin, strateji ve taktiklerin anlaşılabilirliği doğrultusunda yapılmalıdır. Çatışmaların doğasında var olan anlaşılabilirliğe, ne (çelişki mantığı olarak) diyalektik ne de (iletişim yapısı olarak) göstergebilim açıklık getirebilir. Diyalektik, çatışmanın her zaman için açık ve tesadüfi olan gerçekliğini Hegelci bir iskelet konumuna düşürerek bu anlaşılabilirliği görmezlikten gelmeye çalışmanın bir yoluyken; göstergebilim de çatışmaların şiddetli, kanlı ve öldürücü karakterini dilin ve diyaloğun yumuşak Platoncu biçimine indirgeyerek aynı anlaşılabilirliği göz ardı etmenin bir başka yoludur.

Soru: Bu söylemsellik sorunu bağlamında, söylemle ilgili olarak iktidar sorununu gündeme getiren ilk kişinin siz olduğunun ve bunu, göstergebilim, yapısalcılık vb. yöntemlerle yapılan, metin kavramı ya da "metin" nesnesi analizlerinin ağırlıkta olduğu bir

zamanda yaptığınızın rahatlıkla söylenebileceğini düşünüyorum. Söylemle ilgili olarak iktidar sorununu gündeme getirmek esasen söylemin kime hizmet ettiğini sormak anlamına mı gelir? Burada söz konusu olan, söylemi söze dökülmemiş, örtük anlamına varacak biçimde analiz etmek değildir; çünkü (sizin sık sık yinelediğiniz gibi) söylemler saydamdır, ne yorumlanmaya ne de onlara anlam yükleyecek birisine ihtiyaçları vardır. Metinler belirli bir doğrultuda okunursa, açıkça konuştukları ve daha başka, tamamlayıcı anlam ya da yorumları gerektirmedikleri görülecektir. Sizin söylemle ilgili olarak dile getirdiğiniz bu iktidar sorusunun doğallıkla yöntembilim ve çağdaş tarihsel araştırmalar üzerinde de belli etkileri ve içerimleri var. Gündeme getirdiğiniz bu sorunun –hakikaten böyle bir sorunu ortaya attığınız doğruysa tabii– çalışmalarınız içindeki yerini özetle anlatabilir misiniz?

Foucault: Bu sorunu gündeme getiren ilk kişinin ben olduğumu sanmıyorum. Tam tersine, bu sorunu formüle etmekte çektiğim güçlük beni bir hayli şaşırtmıştı. Şimdi yeniden aklıma getirdiğimde, kendi kendime, *Deliliğin Tarihi*'nde ya da *Kliniğin Doğuşu*'nda sözünü ettiğim şey iktidar değilse neydi, diye merak ediyorum. Bununla birlikte, bu sözcüğü neredeyse hiç kullanmadığımın ve o zaman önümde kesinlikle böyle bir analiz alanı bulunmadığının tamamen farkındayım. Bunun kuşkusuz içinde bulunduğumuz siyasi ortamla bağlantılı bir eksiklik olduğunu söyleyebilirim. Sağda olsun solda olsun, bu iktidar sorunu o zaman hangi noktada ortaya atılabilirdi, görmek zor. Sağda, yalnızca anayasa, egemenlik, vb. terimlerle yani hukuksal terimlerle ortaya atılırken Marksist tarafta, yalnızca devlet aygıtı temelinde gündeme getiriliyordu. İktidarın spesifikliği, teknikleri ve taktikleriyle birlikte, somut ve ayrıntı olarak, işleyiş biçimi, hiç kimsenin içyüzünü araştırmaya çaba harcamadığı bir konuydu; herkes iktidarı "ötekiler"deki, düşman kampındaki haliyle mahkûm etmekle yetiniyordu. Sovyet sosyalist iktidarı söz konusu olduğunda, karşıtları bunu totalitarizm olarak adlandırıyor, Marksistler ise Batı kapitalizmindeki iktidarı sınıf tahakkümü olarak mahkûm ediyor; oysa ikisinde de kendi başına iktidar mekanizmasının analizine hiç rastlanmıyordu.

Böyle bir çabaya ancak 1968'den sonra taban düzeyindeki gündelik mücadeleler kapsamında ve bizzat iktidar ağının küçük küçük halkalarında mücadele eden kişiler tarafından girişilebildi. İktidarın somut niteliği ile bu iktidar analizlerinin o zamana kadar siyasi analiz alanının dışında kalmış konuların anlaşılmasındaki gerçek verimliliği ortaya çıktı. Çok basit bir açıklamayla, psikiyatrik gözetim, bireylerin zihinsel olarak normalleştirilmesi ve cezalandırma kurumları, yalnızca ekonomik etkileri bakımından değerlendirilirse kuşkusuz oldukça sınırlı bir önem taşır. Ama öbür yandan, iktidar çarklarının düzgün işlemesi açısından vazgeçilmez bir önem taşıdıkları da gün gibi ortadadır. Demek ki, iktidar sorununun gündeme getirilmesi ekonomik kerteye ve onun sağladığı çıkarlar sistemine bağımlı tutulduğu sürece, bu sorunlara fazla önem vermeme eğilimindeydik.

Soru: Öyleyse, belli türde bir Marksizm ile belli türde bir fenomenoloji bu sorunsalın formüle edilmesinin önünde nesnel bir engel mi oluşturuyordu?

Foucault: Evet, bizim öğrencilik günlerimizde, benim kuşağımdan insanların bu iki analiz biçimiyle yetişmiş olmaları anlamında doğrudur bu. Bu iki analiz biçiminden biri kurucu özne terimleriyle yapılırken, diğeri de son kertede ekonomi, ideoloji ve üstyapı ile altyapının karşılıklı etkileşimi terimleriyle yapılıyordu.

Soru: Gene bu yöntembilimsel bağlam içinde, soybilimsel yaklaşımı nereye oturtursunuz? Sırasıyla tek tek analiz ettiğiniz bilimsel "nesneler" ile alanların mümkün olma koşulları, kiplikleri ve kurulmasının sorgulanması olarak bu yaklaşımı zorunlu kılan nedir?

Foucault: Bu kurma sorunlarının, kurucu bir özneye (delilik, suçluluk ya da onlara benzer başka bir şey) gönderme yapmak yerine, tarihsel bir örgü içerisinde nasıl çözümlenebileceğini görmek istiyorum. Ne var ki bu tarihsel örgü, fenomenolojik öznenin basitçe görelileştirilmesinin ötesinde bir şey olmalıydı. Ben söz konusu sorunun fenomenolojistlerin gönderme yaptığı özneyi tarihselleştirerek, tarih içerisinde evrilen bir bilinçten yola çıkarak çö-

zülebileceğine inanmıyorum. Bence kurucu özneden vazgeçerek, öznenin bizzat kendisinden kurtulmak, başka bir deyişle, öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirebilecek bir analize ulaşmak gerekmektedir. İşte benim soybilim diye adlandırdığım şey bu. Yani, olaylar alanına göre aşkın bir konumu olan ya da tarihin akışı içinde kendi bomboş kimliğiyle koşturan bir özneye gönderme yapmadan, bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek bir tarih biçimi.

Soru: Marksist fenomenoloji ile belli tür bir Marksizmin açıkça bir perde ve bir engel işlevi gördüğü ortada; bugün için halen bir perde ve bir engel işlevi görmeye devam eden iki kavramdan daha söz edebiliriz. Bunlar, bir yanda ideoloji öbür yanda ise baskıdır. Artık bütün tarih bu şekilde düşünülüyor, normalleştirme, cinsellik ve iktidar gibi fenomenlere bir anlam yükleniyor. Üstelik, bu kullanılsın ya da kullanılmasın, eninde sonunda daima ya ideolojiye (tekrar Marx'a gönderme yapmanın kolay olduğu bir nokta) ya da baskıya (Freud'un bütün meslek yaşamı boyunca sık sık ve hiçbir çekince duymadan kullanmış olduğu bir kavram) dönülüyor. Bunlardan hareketle şunu ileri sürmek isterim. Bu kavramların arkasında ve bu kavramları (doğru ya da yanlış biçimlerde) kullananlarda bir tür nostalji duygusu hâkim: İdeoloji kavramının arkasında her türlü yanlıştan ve yanılsamadan kurtulmuş olan ve kendi kendisine saydam bir bilgi biçimine duyulan nostalji; baskı kavramının arkasında ise, her türlü zorlama, disiplin ve normalleştirme eğiliminden arınmış bir iktidar biçimine duyulan nostalji yatmaktadır. Yani, bir yanda sopasız bir iktidar, öbür yanda aldatmacasız bilgi. Siz bu iki kavramın, ideoloji ile baskının, negatif ve "psikolojik" olduğunu ve yeteri kadar açıklayıcı olmadığını söylediniz. Söz konusu kavramların geniş bir tartışmasını içermese de ideoloji ve baskı nosyonlarında temellenen (ve yalnızca son kertede değil) geleneksel açıklama ve anlaşılabilirlik biçimlerini aşmayı olanaklı kılacak türde bir analiz gerçekleştiren Hapishanenin Doğuşu'*nda özellikle görülüyor bu. Bu fırsattan yararlanarak, bu konulardaki düşüncelerinizi daha belirgin sözlerle ifade etmeyi deneyebilirsiniz belki.* Hapishanenin Doğuşu'*nda, ideolojisiz ve*

baskısız, her kapıyı açan bu iki maymuncuğun içerdiği her türlü negatiflik ve psikolojizmden arınmış türde pozitif bir tarih ilk kez ortaya çıkıyor belki.

Foucault: Bana göre, üç nedenden dolayı ideoloji nosyonundan yararlanmak oldukça zor görünüyor. Birincisi, ister hoşlanalım ister hoşlanmayalım, ideoloji nosyonu hakikat olduğu varsayılan başka bir şeyle daima potansiyel bir karşıtlık durumunda yer alır. Ben şimdi, sorunun, bir söylemde bilimsellik ya da hakikate ait olan şeyler ile başka şeye ait olan şeyler arasına bir çizgi çizmekte değil; kendi başlarına ne doğru ne de yanlış olan söylemler içinde hakikat etkilerinin nasıl üretildiğini tarihsel bakımdan anlamakta yattığı inancındayım. İkinci sakıncanın kaynaklandığı nokta, ideoloji kavramının, sanırım kaçınılmaz olarak, bir tür özneye göndermede bulunmasıdır. Üçüncüsü, ideoloji onun altyapısı, maddi, ekonomik belirleyicisi, vb. işlevi gören bir şey karşısında ikincil düzeydeki bir konumda yer alır. İşte bu üç nedenden, ideolojinin ihtiyatla yaklaşılmadan kullanılamayacak bir nosyon olduğunu düşünüyorum.

Baskı nosyonu ideoloji nosyonundan daha sinsi; ya da en azından ben, kendimi bu nosyondan kurtarmakta fazlasıyla zorlandım, çünkü bu nosyon iktidar etkilerine ait olan tüm bir fenomenler dizisiyle gayet iyi uyum gösteriyor. *Deliliğin Tarihi* başlıklı çalışmamı kaleme aldığında, bu baskı nosyonundan en azından örtük biçimde yararlandığımı iyi biliyorum. Esasında, iktidar mekanizmalarının ve psikiyatrinin baskı altına alıp suskunluğa ittiği söylenen bir tür canlı, konuşkan ve endişeli delilik halinin varlığını ortaya koymaya gayret ediyordum sanırım. Oysa şimdi, baskı nosyonu iktidarın tam da üretken olan yanını yakalamak açısından hiç uygun değilmiş gibi geliyor bana. İktidar etkilerini baskı kavramıyla tanımlamak, iktidar konusunda salt hukuksal bir yaklaşımı benimsemek ve iktidara "Hayır!" diyen bir hukukla özdeşleştirmek, iktidarı her şeyden önce yasaklama gücü taşıyan bir şey olarak görmektir. Şimdi ben, bunun, tuhaf bir yaygınlıkla savunulmakla birlikte, bütünüyle negatif, dar, iskelet halinde bir iktidar anlayışı olduğuna inanmaktayım. Eğer iktidar baskıcı yönünden başka hiçbir

özellik taşımasaydı, eğer "Hayır!" demekten başka hiçbir şey yapmıyor olsaydı, ona gerçekten hep boyun eğileceğini düşünebilir misiniz? İktidarın etkili bir güç olarak geçerliliğini korumasını, iktidarı kabul etmemizi sağlayan etken, onun ağırlığını salt "Hayır!" demekle yetinen bir güç olarak göstermekle kalmayıp, aslında birtakım şeyler arasında dolaşıp birtakım şeyler üretmesi, zevk yaratması, bilgi oluşturması ve bizzat söylem üretmesidir. İktidarın, işlevi baskıdan başka bir şey olmayan negatif bir merciden ziyade, bütün toplumsal bünyenin içinden geçen üretken bir ağ olarak değerlendirilmesi gerekiyor. Benim *Hapishanenin Doğuşu*'nda göstermek istediğim şey, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardan itibaren, iktidarın üretkenliğinde elle tutulur bir teknolojik açılma gözlendiğiydi. Klasik dönemin monarşileri kocaman devlet aygıtları (ordu, polis ve maliye örgütü) geliştirmekle kalmadı; aynı zamanda ve öncelikle, gene bu dönemde, yeni bir iktidar "ekonomisi" denebilecek, yani iktidar etkilerinin bütün toplumsal bünyenin içerisinde hem sürekli hem kesintisiz hem uyarlanmış hem de "bireyselleşmiş" bir tarzda dolaşmasına olanak tanıyan prosedürlerden meydana gelen bir sistemin yerleşmesi de söz konusuydu. Ve bu yeni teknikler, (ayrıcalıklar tanımaktan belli sınıfların suça eğilimine kadar) az çok zoraki hoşgörü ve pahalı gösteriş (iktidarın parlak ve süreklilik taşımayan müdahaleleri ki bunların en şiddetli biçimi olağanüstü olduğu için "ibret" niteliği taşıyan cezaydı) karışımına dayanan daha önceki tekniklere kıyasla, hem çok daha etkili hem de çok daha az savurgan (ekonomik bakımdan maliyeti daha düşük, sonuçları bakımından riski daha az, kaçma ve direnme yolları daha kapalı) tekniklerdi.

Soru: Baskı öncelikle cinsellik kapsamında kullanılan bir kavram. Burjuva toplumunun cinselliği bastırdığına, cinsel arzuları zorla boğduğuna, vb. inanılmaktaydı. Örneğin on sekizinci yüzyılda mastürbasyon aleyhinde başlatılan kampanya ya da on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında homoseksüellikte odaklanan tıbbi söylem ya da genelde cinselliği merkez alan söylem ele alındığı zaman, bir baskı söylemiyle yüz yüze geliyormuşuz gibi bir izlenim doğuyor. Gerçekte ise bu söylem, baskı yapılıyormuş görüntüsünü

doğuran, en azından bu şekilde yorumlanmaya açık olan tekniklerle sıkı sıkıya bağlı bir dizi müdahalenin yapılmasını; gözetleme, dolaştırma, denetleme, vb. temelinde taktik nitelikli ve pozitif müdahalelerin yapılmasını olanaklı kılar. Kanımca, mastürbasyonu hedef alan amansız kampanya bunun tipik bir örneğini oluşturmaktadır.

Foucault: Kesinlikle. Burjuva toplumunun çocuk cinselliğini, çocuk cinselliğinden söz etmeyi ya da onun varlığını kabullenmeyi dahi reddetme ölçüsünde bastırdığı, herkesin ağzına yerleşmiş olan bir sözdür. Çocukların bir cinselliklerinin olduğunun keşfedilmesi için ta Freud'a kadar beklemek gerekmişti. Şimdi, pedagoji ve çocuk sağlığı üzerine kaleme alınmış olan bütün kitapları, on sekizinci yüzyılda ana babalara yönelik olarak yayımlanmış bulunan rehber kitapları okuduğunuzda, çocuk cinsiyetinden durmadan ve mümkün olan her bağlamda bol bol söz edildiğini saptarsınız. Bu söylemlerin hepsiyle amaçlananın tam da çocukların bir cinselliğe sahip olmalarının önlenmesi olduğu ileri sürülebilir. Ama bütün bu söylemlerin işlevi ana babaların kafasına, yüklendikleri eğitim sorumlulukları çerçevesinde çocuklarının cinsiyetinin temel bir sorun oluşturduğunu kazımak, çocukların kafasına ise kendi bedenleri ve kendi cinsiyetleriyle ilişkilerinin temel bir sorun meydana getirdiğini kazımak olmuştur. Gene bu süreç, bir yandan ve aynı zamanda, ana babaların bütün bakış ve dikkatlerinin çocuk cinselliğinde kilitlenmesi sonucunu doğurmuştur. Bunun sonucu çocuk bedeninin, ana baba ile çocuk arasındaki bedensel ilişkinin ve tabii aile alanının da cinselleşmesi olmuştur. İktidar cinselliği bastırmaktan çok pozitif olarak üretmiştir. Benim inancım odur ki, araştırılması gereken yer tam da bu pozitif mekanizmalardır ve bu noktada iktidarın doğasına ilişkin olarak şimdiye kadar yapılmış bütün nitelemelerin içerdiği hukuksal şemacılıktan kesin olarak kurtulmak gerekmektedir. Böylece ortaya tarihsel bir sorun çıkmaktadır; yani uyguladığı iktidarı teknik ve pozitif olarak görmektense hukuksal ve negatif olarak görmekte Batı'nın niçin bu kadar uzun süre ısrar ettiğini çözme sorunu.

Soru: Belki bu yüzden, iktidarın kendini kapsamlı hukuksal ve felsefi teorilerde öngörülen biçimler yoluyla ifade ettiği ve iktidarı işletenler ile buna maruz kalanlar arasında temel, kapatılmaz bir ayrılık bulunduğu düşünülmüştür daima.

Foucault: Bu durum monarşi kurumuyla bağıntılı mıdır, merak ediyorum. Monarşi, daha önceki iktidar odakları arasında ortaçağ boyunca görülen sürekli mücadeleler üzerine kurulmuştu. Monarşi bu süreçte kendisini bir hakem olarak; savaşa, şiddete ve yağmaya son verebilecek ve mücadelelere ve özel kavgalara hayır diyebilecek bir güç olarak sunmaktaydı. Monarşi kendisini, hukuksal ve negatif bir işlev üstlenerek kabul edilir kılıyor, ama bunu yaparken doğal olarak bu işlevin sınırlarını da aşıyordu. Hükümran, yasa ve yasaklama, bütün bunlar daha sonra hukuk teorileriyle daha da genişletilen bir iktidar tasarımı sistemi oluşturdu: siyaset teorisi hükümranın kişiliğine saplanıp kaldı. Bu tür teoriler bugün hâlâ hükümranlık sorunuyla meşgul. Bizim ihtiyacımızsa, hükümranlık sorunu ve dolayısıyla da yasa ve yasaklama sorunları çevresinde kurulmuş olmayan bir siyaset felsefesi. Kralın kafasını uçurmamız gerekiyor; siyaset teorisinde ise bu hâlâ yapılmayı bekliyor.

Soru: Kralın kafası henüz uçurulmadı; ama insanlar onun yerine disiplini koymaya çalışıyorlar bile, yani gözetleme, normalleştirme ve denetleme işlevleri ve ardından cezalandırma, ıslah etme, eğitme, vb. işlevlerini taşıyan ve on yedinci-on sekizinci yüzyılda kurulmuş olan o muazzam sistem. Acaba bu sistemin kökeni nedir, niçin ortaya çıkmıştır ve ne gibi bir yararı vardır? Bugün daha ziyade, bu sistemi bir özneye; büyük, bütünsel, bütünselleştirici bir özneye, yani on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda oluşmuş modern devlete ve (klasik teoriler uyarınca) onun beraberinde getirdiği profesyonel orduya, polise ve idari bürokrasiye bağlamak yönünde yaygın bir eğilim var.

Foucault: Sorunu devlet terimleriyle ortaya koymak, gene hükümran ve hükümranlık çerçevesinde, yani yasa terimleriyle ortaya koymak anlamına gelir. İktidarla ilgili bütün bu fenomenleri

devlet aygıtına bağımlı fenomenler olarak betimlemek, onları özünde baskıcı niteliğe sahip olarak kavramak olur: Öldürücü bir güç olarak ordu, ceza mercileri olarak polis ve adalet, vb. Ben devletin önemsiz olduğunu söylemek istemiyorum; benim söylemek istediğim, iktidar ilişkilerinin ve tabii iktidar ilişkileri konusunda yapılması gereken analizin ister istemez devletin sınırlarını aştığı, aşacağıdır. İktidar ilişkilerinin devletin sınırlarını aşması iki anlamda gerçekleşir: Her şeyden önce devlet, kendi aygıtlarının sahip olduğu mutlak güce rağmen, bütün fiili iktidar ilişkileri alanını işgal edebilecek güçten yoksun olduğu için; ikincisi, devlet ancak başka, yani zaten var olan iktidar ilişkileri temelinde işleyebileceği için. Devlet, bedeni, cinselliği, aileyi, akrabalığı, bilgiyi, teknolojiyi, vb. kuşatan bir dizi iktidar ağı karşısında üstyapısal konumdadır ve bu iktidar ağları, özünde belli büyük yasaklama işlevleri etrafında yapılanan bir "meta-iktidar"la koşullandıran-koşullanan ilişkisi içinde yer alır. Ama, yasaklar getiren bu meta-iktidar, ancak büyük negatif iktidar biçimlerinin zorunlu temelini sağlayan çok çeşitli ve belirsiz iktidar ilişkilerinde kök saldığı ölçüde yerleşebilir ve kendine sağlam bir zemin bulabilir. Benim kendi kitabımda anlaşılmasını sağlamaya çalıştığım nokta da bundan başka bir şey değildi.

Soru: Bu durum, bir yanda devlet ile öbür yanda devrim arasındaki karşıtlıktan beslenen siyasi mücadele ikiliğini aşma imkânına yer açmıyor mu? Bu durum, düşmanın devlet olduğu çatışmalardan daha geniş kapsamlı bir çatışmalar alanını göstermez mi?

Foucault: Ben, devletin kendi işlerliğini olanaklı kılan çok sayıda iktidar ilişkisinin kodlanmasından meydana geldiğini, devrimin ise aynı ilişkilerin değişik türde bir kodlanması olduğunu söyleyeceğim. Bu, birçok tür devrim olduğunu, kabaca söylersek iktidar ilişkilerinin yeniden kodlanabilme sayısı kadar devrim türü olduğunu ve pekâlâ devletin işleyişine temel oluşturan iktidar ilişkilerini özünde olduğu gibi bırakan devrimler de düşünülebileceğini içerimler.

Soru: Bir araştırma nesnesi olarak iktidarı konu alırken, Clausewitz'in formülünün tersine çevrilerek, siyasetin savaşın başka araçlarla sürdürülmesi olduğu fikrini ortaya atmıştınız. En son araştırmalarınız temelinde, askeri model, iktidarı tanımlamanın en iyi yollarından birisi gibi duruyor. Savaş burada yalnızca metaforik bir model midir; yoksa iktidarın gerçek anlamıyla, düzenli, gündelik işleyiş tarzını mı yansıtır?

Foucault: Şu anda benim önümdeki sorun da zaten bu. Teknikleri ve prosedürleriyle birlikte iktidarı, şimdiye kadar teorik bakımdan içinde hapsolduğu yasa biçiminden koparma çabasına girer girmez, şu temel soruyu sormak durumunda kalırız: İktidar yalnızca savaş türünden bir tahakküm biçimi değil midir? Dolayısıyla, iktidarla ilgili bütün sorunları güç ilişkileri çerçevesinde kavramak gerekmez mi? İktidar, belirli anlarda barış ve devlet biçimlerine bürünen genelleşmiş bir savaş türü değil midir? Bunun için barış bir savaş biçimi, devlet de bu savaşı yürütmenin bir aracı olacaktır. Bu nokta bir dizi sorunu da beraberinde getirmektedir. Savaşı kim kime karşı yürütmektedir? Savaş iki sınıf arasında mı, yoksa daha çok sayıda güç arasında mı geçmektedir? Bu, herkesin herkese karşı savaşı mıdır? Sürekli savaşın yürütüldüğü bu sivil toplumda ordunun ve askeri kurumların rolü nedir? Yapıları ve siyasi süreçleri analiz etmekte taktik ve strateji kavramlarının yeri nedir? İktidar ilişkilerinin doğası ve köklü bir değişime uğrama tarzı nedir? Bu soruların hepsinin aydınlatılması gerekmektedir. Her koşulda, insanların ne kadar rahatça ve açıklamaya gerek yokmuş gibi güç ilişkilerinden ve sınıf savaşımlarından söz ettiklerini, bunu yaparken de gerçekten bir savaşı mı kastettiklerini ve eğer öyleyse bunun ne tür bir savaş olduğunu açıklamamalarını görmek çok şaşırtıcı.

Soru: Şimdiye kadar etkileri, kuralları ve oluşum tarzını sizin Hapishanenin Doğuşu*'nda anlattığınız disiplinci iktidar üzerinde durduk. Bu noktada, niçin "gözetim" diye sorulabilir? Gözetimin yararı nedir? On sekizinci yüzyıl içinde başgösteren bir sorun var: Nüfusun bilimsel bir araştırma nesnesi olarak alınması. İnsanlar,*

doğum oranlarını, ölüm oranlarını ve nüfustaki değişiklikleri araştırmaya ve ilk defa olarak nüfus hakkında bilgi sahibi olmadan bir devleti yönetmenin olanaksız olduğunu dile getirmeye başlıyorlar. Sözgelimi, idari bir temelde nüfusla ilgili bir araştırmayı düzenleyen ilk kişilerden birisi olan Moheau, bu araştırmanın amacının nüfusun siyasi bakımdan denetlenmesi sorunlarında yattığını düşünüyor gibi duruyor. Bu disiplinci iktidar yalnızca kendisi olarak ve kendi başına mı etkili olmaktadır; yoksa daha genel bir olgudan, kendini doğru biçimde yeniden üretip çoğaltan, kesin çizgilerle saptanmış kurallara uyarak usulüne göre evlenip usulüne göre davranan insanlardan oluşan sabit bir nüfus anlayışından destek almaz mı? Demek ki bir yanda bir tür bütünsel, büyük bir gövde, *kendisi hakkındaki bir dizi söylemle birlikte bir nüfus gövdesi; öbür yanda ve daha aşağıda, küçük bedenler, uysal, bireysel bedenler, disiplinin mikro-bedenleri olacaktır. Belki bu konudaki araştırmalarınızın henüz sadece başındasınız, ama gene de bu farklı yapılar arasında, yani bütünsel nüfus gövdesi ile bireylerin mikro-bedenleri arasında doğan ilişkilerin (tabii bu tür ilişkiler çıkmışsa) niteliğini nasıl yorumladığınız konusuna girebilir misiniz biraz?*

Foucault: Aslında sorunuz çok yerinde. Hâlâ bu sorun üzerinde çalışıyor olmam nedeniyle bu soruyu yanıtlamak benim için çok güç. İnanıyorum ki, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların temel nitelikli bütün teknik icatları ve keşifleriyle birlikte, on sekizinci yüzyılın sonunda gerçekleştirilmiş anayasal reformlar ve yeni yönetim biçimlerinden herhalde çok daha önemli olan yeni bir iktidar teknolojisinin de ortaya çıktığını göz önünde bulundurmak gerekiyor. Sol kampta, sık sık şu işitilir: "İktidar soyutlayan, bedeni yadsıyan, baskı altına alan, ezen, vb. şeydir". Oysa ben, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardan itibaren devreye sokulan yeni iktidar teknolojilerinin en çarpıcı olan yanının, onların somut ve kesin karakterleri, çeşitli ve farklılaşmış bir gerçekliği kavrayışla-

* Bu cümlede geçen "gövde" ve "beden" kelimeleri Fransızcada tek bir kelimeyle (*corps*) karşılanmaktadır. (y.h.n.)

rı olduğunu söylerdim. Feodal toplumlarda iktidar özünde göstergeler ve el koyma aracılığıyla etkisini koruyordu. Bir yanda feodal lordlara, ritüellere, törenlere, vb. sadakat göstergeleri, öbür yanda vergiler, yağma, avlanma, savaş, vb. biçimini alan el koyma. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ise, etkisini toplumsal üretim ve toplumsal hizmet yoluyla kurmaya başlayan bir iktidar biçimi doğar. Söz konusu olan artık, bireylerden somut yaşam koşullarında üretken hizmet elde etmektir. Bunun için, iktidarın bireylerin bedenlerine, hareketlerine, tutumlarına ve gündelik davranış kalıplarına ulaşabilmek zorunda olması anlamında, iktidarın gerçek ve etkili bir biçimde "bedenselleştirilmesi" zorunlu olmuştur. Çocukların bedenlerinin oldukça karmaşık manipüle etme ve koşullandırma sistemlerinin nesnesi haline getirilmesinde bir hayli başarılı olan okul disiplini gibi yöntemlerin öneminin kaynaklandığı nokta burasıdır. Ama aynı zamanda bu yeni iktidar teknikleri, nüfus sorunuyla uğraşmak, kısacası insan birikimini idare etmek, denetlemek ve yönlendirmek ihtiyacını duymuştur (sermaye birikimini destekleyen ekonomik sistem ile insan birikimini yöneten iktidar sistemi, on yedinci yüzyıldan itibaren birbiriyle koşut ve birbirinden ayrılmaz fenomenlerdir): Nitekim demografi, kamu sağlığı, konut, yaşam süresi ve doğurganlık gibi sorunlar da buradan kaynaklanmaktadır. Ve gene eminim ki cinsiyet sorununun siyasi önemi, cinselliğin bedenin disipline edilmesi ile nüfusun denetlenmesinin kesişme noktasında yer alıyor olmasına bağlıdır.

Soru: Son olarak size daha önce sorulmuş bir soru yöneltmek isterim: Yürüttüğünüz çalışma, zihninizi işgal eden düşünceler, varmış olduğunuz sonuçlar, gündelik siyasi mücadelelerin yürütülmesinde ne ölçüde yararlı bir etkide bulunabilir? Daha önce, iktidara karşı çıkmanın spesifik yeri olarak, partiler ya da sınıflar gibi tamamen global, genel nitelikli mercilerin dışında ve ötesinde yer alan yerel mücadeleler üzerinde durmuştunuz. Bu saptamalarınızda entelektüellere ne gibi bir rol düşmektedir? Global bir örgütlenmenin sözcüsü işlevini gören "organik" bir entelektüel yoksa, insan hakikatin taşıyıcısı, hakikatin efendisi işlevini görme id-

diasında değilse, entelektüel hangi konumu üstlenecektir?

Foucault: "Sol" entelektüel uzunca bir dönem boyunca hakikat ile adaletin efendisi olma kapasitesini taşıyan biri olarak konuşmuş ve böyle konuşma hakkına sahip olduğu kabul edilegelmiştir. Entelektüel evrenselin sözcüsü sıfatıyla dinlenmiş ya da dinlendiğini iddia etmiştir. Bu entelektüel olmak, bir ölçüde hepimizin bilinci/vicdanı gibi bir şey olmak demekti. Bence bu noktada Marksizmden, daha doğrusu gücünü kaybetmiş durumdaki bir Marksizmden alınmış bir fikirle karşı karşıyayız. Nasıl proletarya, kendi tarihsel konumu gereği evrenselin taşıyıcısıysa (ama evrenselin dolayımsız, yansımasız, kendisinin pek de bilincinde olmayan taşıyıcısı), entelektüel de ahlâki, teorik ve siyasi seçimi yoluyla bu evrenselliğin bilinçli ve gelişkin biçiminin taşıyıcısı olmaya özenir. Böylece entelektüel, karanlık, kolektif biçimi proletaryada cisim bulan bir evrenselliğin berrak, bireysel biçimi olarak görülür.

Yıllar var ki artık entelektüelden bu rolü üstlenmesi istenmiyor. Şimdi "teori ile pratik arasındaki bağlantı" yeni bir biçim aldı. Entelektüeller, "evrensel", "örnek alınacak", "herkes için adil ve doğru" olanın kipliğinde değil; spesifik sektörlerde, kendi yaşam ya da çalışma koşullarının onları konumlandırdığı noktalarda (konut, hastane, tımarhane, laboratuvar, üniversite, aile ve cinsel ilişkiler) çalışmaya alıştılar. Kuşkusuz bu onlara yürütülen mücadeleler hakkında çok daha doğrudan ve somut bir bilinç verdi. Tabii buna bağlı olarak spesifik, "evrensel olmayan" ve genellikle proletaryanın ya da kitlelerinkinden değişik sorunlarla da karşılaştılar. Buna rağmen ben, entelektüellerin iki nedenden dolayı proletaryaya ve kitlelere fiilen yaklaştıkları kanısındayım. Bu nedenlerin birincisi, bunun gerçek, maddi ve gündelik mücadelelerle ilgili bir sorun olması; ikincisi de farklı bir biçimde olmakla birlikte, genelde proletaryayla entelektüelin aynı düşmanla (yani çokuluslu şirketler, yargı ve polis aygıtları, emlak spekülatörleri, vb.) karşı karşıya gelmeleriydi. Ben bu kesimi, "evrensel" entelektüelin karşısında "spesifik" entelektüel şeklinde nitelendireceğim.

Bu yeni figürün bir başka siyasi anlamı daha var: Bu figür, ön-

ceden birbirinden ayrı kalmış olan kategorilerin, bütünleşmelerini değilse bile, en azından eklemlenmelerini olanaklı kıldı. Şimdiye kadar kusursuz (*par excellence*) entelektüel öncelikle yazar olurdu: Evrensel bir bilinç ve özgür bir özne olarak yazar-entelektüel, devletin ya da sermayenin hizmetindeki *yetkili mercilerden* başka bir şey olmayan entelektüellerin (mühendisler, yargıçlar, profesörler) tam zıddı bir konumda yer alıyordu. Her bireyin kendi spesifik etkinliği onun siyasileşmesinin temeli olduğundan beri, entelektüel olmanın kutsallaştırıcı işaretini oluşturan *yazı* eşiği ortadan kalkmış ve bunun sonucunda değişik bilgi biçimleri ve bir siyasileşme odağından bir başkasına enlemesine bağlar kurma imkânı doğmuştur. Yargıçlar, psikiyatristler, doktorlar, sosyal hizmet görevlileri, laboratuvar teknisyenleri ve sosyologlar, artık hem kendi alanları içerisinde hem de karşılıklı değişim ve destek yoluyla global bir süreçte entelektüellerin siyasileşmesi sürecine katılabilecek durumdalar. Yazar, toplumun en gözde kişiliği konumunu kaybetme yönelimine girse bile, üniversitenin ve akademisyenin, başlıca unsurlar olarak olmasa bile, en azından "karşılıklı aktarıcılar", ayrıcalıklı kesişme noktaları olarak nasıl ortaya çıktığını işte bu süreç bütün açıklığıyla sergilemektedir. Üniversiteler ile eğitimin siyasi bakımdan son derece hassas bölgeler haline gelmelerinin nedeni kuşkusuz budur. Üstelik üniversitelerin krizi diye adlandırılan şey de bu iktidar kaybı olarak değil; tam tersine, pratik olarak üniversiteden çıkan ve ona göndermede bulunan çok farklı entelektüeller arasında iktidar etkilerinin çoğalması ve güçlenmesi olarak yorumlanmalıdır. Yazının 1960'larda tanık olduğumuz yoğun teorikleştirilmesi kuşkusuz yalnızca bir veda şarkısıydı. Yazar bu araçla kendi siyasi ayrıcalığını muhafaza etmenin mücadelesini veriyordu. Gelgelelim, olayın kesinlikle bir teorik meseleden ibaret kalması, yazarın dilbilime, göstergebilime, psikanalize dayanan bilimsel bir ehliyete ihtiyaç duyması, bu teorinin referanslarını Saussure'den, Chomsky'den, vb. alması ve bu eğilimin tamamen sıradan edebi ürünler doğurması; işte bütün bu olgular, yazarın etkinliğinin artık olayların odağında yer almadığını açık biçimde kanıtlamaktadır.

Bana soracak olursanız, "spesifik" entelektüel figürü İkinci

Dünya Savaşı'ndan sonra şekillenmiştir. Evrensel entelektüel ile spesifik entelektüel arasındaki geçiş noktasını temsil eden de herhalde atom fizikçisiydi (Tek bir sözcükle, daha doğrusu tek bir isimle: Oppenheimer). Atom fizikçisi bilimsel bilgiyle ve kurumlarla doğrudan ve yerel bağlara sahip olduğu içindir ki müdahalede bulunabiliyordu; ama, nükleer tehdidin bütün insan ırkını ve dünyanın kaderini etkilemesinden bu yana, atom fizikçisinin söylemi aynı zamanda evrensel olanın söylemi de olabiliyordu. Atom bilgini, bütün dünyayı ilgilendiren bu protestonun gölgesine sığınarak, bilginin düzenindeki kendi spesifik konumunu işin içine soktu. Böylece entelektüel, sanırım ilk defa olarak, ortaya koyduğu genel söylemi nedeniyle değil; kendi denetiminde tuttuğu bilgi sayesinde siyasi iktidarların kendi peşine düştüğünü gördü: İşte entelektüel tam bu düzeyde siyasi bir tehdit haline gelmişti. Ben burada yalnızca Batılı entelektüelleri konu alıyorum. Sovyetler Birliği'ndeki gelişmeler çeşitli noktalarda bununla benzerlik gösterdiği gibi, çeşitli noktalarda da ayrılmaktadır. 1945 yılından bu yana Batı'da ve sosyalist ülkelerdeki bilimsel muhalefet halen ciddi araştırmalara konu olmayı beklemektedir.

On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında etkili olan "evrensel" entelektüelin esasen tamamen spesifik nitelikli bir tarihsel kişilikten türediğini varsaymamız pekâlâ mümkündür. Bu, zenginliğin iktidarı, despotizmi, suiistimali ve küstahlığına karşı adaletin evrenselliğini ve ideal bir yasanın eşitçiliğini koyan adalet adamı, hukuk adamıdır. On sekizinci yüzyılın büyük siyasi mücadeleleri yasa, hukuk, anayasa, akılda ve doğada adil olan, evrensel ölçüde geçerli olabilecek ve olması gereken şeyler için yapılmıştı. Bugün "entelektüel" (sözcüğün sosyolojik değil, siyasi anlamında entelektüeli kastediyorum, yani bilgisini, uzmanlığını ve hakikatle ilişkisini siyasi mücadele alanında kullanan kişi) dediğimiz şey, sanırım, hukukçudan ya da her halükârda adil bir yasanın evrenselliğini ortaya atan, hatta daha sonra bunu, hukuku meslek edinmiş olanlara karşı yapan kişiden (bu tür entelektüellerin prototipi Fransa'da Voltaire'dir) doğmuştur. "Evrensel" entelektüelin kaynağı itibarlı hukukçudur ve "evrensel" entelektüel en eksiksiz

ifadesini de yazarda, herkesin kendisini tanıyabileceği değerlerin ve anlamların taşıyıcısında bulur. "Spesifik" entelektüelin kaynağı ise tamamen başka bir figür, yani hukukçu değil; bilgin-uzmandır. Az önce açıkça ifade ettiğim gibi, bu entelektüel tipinin ön plana çıkması atom fizikçileriyle gerçekleşmiştir. Aslında bu entelektüel tipi bir süreden beri kuliste sahneye çıkmaya hazırlanmaktaydı, hatta on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren en azından sahnenin bir köşesinde yer almaya başlamıştı. Hiç kuşkusuz, bu kişiliğin kendini net biçimde göstermeye başlaması da Darwin'le, daha doğrusu Darwin'den sonra gelen evrimcilerle söz konusu olmuştur. Gerek evrimcilik ile sosyalistler arasındaki fırtınalı ilişki, gerekse evrimciliğin (örneğin sosyoloji, kriminoloji, psikiyatri ve *eugénisme** üzerindeki) oldukça karmaşık etkileri, bilginin, ne kadar önemli olursa olsun "yerel" bir bilimsel hakikat adına kendi çağının siyasi mücadelelerine müdahale etmeye başladığı kritik ana işaret eder. Tarihsel düzlemde, Batı entelektüelinin tarihinde yön değişikliğinin gerçekleştiği bu noktayı Darwin temsil eder. (Bu açıdan Zola'nın yeri de çok önemlidir: Zola, "evrensel" entelektüel tip, yasanın taşıyıcısı ve eşitlik militanı olmakla birlikte söylemini, bilimsel olduğuna inandığı; ama çok kötü biçimde kavradığı ve kendi söylemi üzerinde çok muğlak siyasi etkilerde bulunan bir dizi sınıflandırıcı ve evrimci çağrışımla ağırlaştırır.) Eğer bu olayı yakından incelemeye kalksaydık, bu yüzyılın başında fizikçinin siyasi tartışma alanına nasıl yeniden girdiğinin izini sürmemiz gerekecekti. Sosyalizm teorisyenleriyle görelilik teorisyenleri arasındaki tartışmalar, bu tarih açısından can alıcı öneme sahiptir.

Her koşulda, biyoloji ile fizik ayrıcalıklı bir ölçüde bu yeni kesimin, spesifik entelektüelin oluşum alanlarını meydana getiriyordu. Spesifik entelektüele gerçek önemini kazandıran, teknik-bilimsel yapıların ekonomik ve stratejik alana yayılmasıydı. Bu yeni entelektüelin işlevleri ve prestijinin yoğunlaştığı figür, artık

* İnsan ırkının soyaçekim yoluyla iyileştirilip ıslah edilmesi üzerinde çalışan bilim dalı. (ç n.)

"dâhi yazar" değil, "mutlak bilgin"dir; yani, artık herkesin değerlerini taşıyan, adaletsiz hükümdara ya da onun bakanlarına karşı çıkan, çığlığını mezardan bile duyuran kişi değildir. Tam tersine, kendisi gibi bir avuç insanla birlikte, ister devletin hizmetinde ister devlete karşı olsun, elinde yaşamı gönendirebilecek ya da dönüşü olmayan biçimde yok edebilecek güçleri tutan kişidir artık. Sonuç olarak "spesifik" entelektüel artık ebediyetin sözcüsü değil, yaşam ve ölüm stratejistidir. Günümüzde, "büyük yazar" figürünün fiilen yok olmasına tanıklık etmekteyiz.

Şimdi daha ince ayrıntılara geri dönelim. Çağımızın toplumunda teknik-bilimsel yapıların gelişmesiyle beraber, spesifik entelektüelin son on-yirmi yılda büyük önem kazandığını ve aynı zamanda bu sürecin 1960'lardan beri hızlandığını kabul edelim. Şimdi spesifik entelektüel belli engellerle karşılaşmakta ve belli tehlikelerle yüz yüze gelmektedir. Konjonktürel mücadeleler düzeyinde kalma, belirli sektörlerle sınırlı talepleri aşamama tehlikesi. Bu yerel mücadeleleri denetleyen siyasi partiler ya da sendika aygıtları tarafından manipüle edilmeyi engelleyememe riski. Her şey bir yana, global bir stratejinin ya da dış desteğin olmaması nedeniyle bu mücadeleleri geliştirememe riski; gene, kimse tarafından izlenmeme ya da ancak çok sınırlı gruplar tarafından izlenme riski. Şu anda bunun bir örneğini Fransa'da görebiliriz. Hapishaneler, cezalandırma sistemi ve polis-yargı sistemi etrafındaki mücadele, "ayrı ayrı kesimler"de, sosyal hizmet görevlileri ve eski mahkûmlar arasında geliştiği için, giderek kendisini geliştirmesini sağlayacak güçlerden kopmuştur. Sonuçta bu mücadele, suça eğilimliyi aynı anda hem masum bir kurban hem de su katılmamış bir asi, hem toplumun kurbanlık koyunu hem de gelecek devrimlerin genç kurdu durumuna getiren bütün bir naif, arkaik ideoloji tarafından etkilenmekten kurtulamamıştır. On dokuzuncu yüzyıl sonunun anarşist temalarına bu geri dönüş ancak bugünkü stratejilerin bütünleştirilememesiyle mümkün olmuştur. Sonuç olarak ancak birkaç küçük grup tarafından duyulan bu monoton, lirik şarkı ile onu geçerli bir siyasi akçe olarak kabul etmemek için yeterince nedeni bulunmakla birlikte, –cinai cürümlerden duyulan korkunun istismarı

geliştirilmesinden dolayı– yargı ve polis aygıtlarının korunmasını, daha doğrusu güçlendirilmesini kabul eden kitleler arasında derin bir kopuş gerçekleşmiştir.

Bana öyle geliyor ki biz şimdi, spesifik entelektüelin işlevinin yeniden değerlendirilmesinin gerektiği bir noktada bulunuyoruz. Bazı kesimlerin büyük "evrensel" entelektüellere duyduğu nostaljiye rağmen ("bir felsefeye, bir dünya görüşüne ihtiyacımız var" diyorlar) spesifik entelektüelden vazgeçilmemelidir. Bunun için, psikiyatride ulaşılan önemli sonuçları irdelemek yeterlidir: Bu sonuçlar, yerel, spesifik nitelikli mücadelelerin bir hata olmadığını ve çıkmaza sürüklenmediğini kanıtlamaktadır. Kaldı ki bir nükleer bilimci, bilgisayar uzmanı, farmakolog, vb. olarak spesifik entelektüelin rolünün, ister istemez yüklenmek zorunda kaldığı siyasi sorumluluklarına kıyasla gün geçtikçe daha önemli hale gelmesi gerektiği bile söylenebilir. Spesifik entelektüeli, devletin ya da sermayenin çıkarlarına hizmet ettiği (bu doğrudur, ama aynı zamanda kendisinin işgal ettiği stratejik konumu da gösterir), ya da gene, bilimci bir ideolojinin propagandasını yaptığı (bu her zaman doğru değildir ve esas olan noktayla, yani doğru söylemlere özgü etkilerle karşılaştırıldığında ikincil önemde bir olay olarak kalmaktadır) gerekçesiyle diskalifiye etmek tehlikeli olacaktır.

Kanımca burada önemli olan nokta, hakikatin ne iktidarın dışında ne de iktidardan yoksun bir şey olduğudur: Tarihini ve işlevini daha ayrıntılı olarak incelemenin faydalı olacağı bir mitin tersine, hakikat özgür ruhların ödülü ve uzun yalnızlıkların çocuğu olmadığı gibi, kendilerini özgürleştirmeyi başarmış olanların ayrıcalığı da değildir. Hakikat bu dünyaya ait olan bir şeydir: Hakikat çok sayıda zorlama sayesinde ortaya çıkar. Ve düzenli iktidar etkileri yaratır. Her toplumun kendi hakikat rejimi, kendi genel hakikat siyaseti vardır: Yani her toplumun doğru kabul ettiği ve doğru olarak işlerliğe soktuğu söylem türleri; doğru sözceleri yanlış sözcelerden ayırt etmeye yarayan mekanizmalar ve merciler ile doğru ve yanlışın teyit edilme yolları, hakikatin edinilmesinde tercih edilen teknikler ile prosedürler; doğru kabul edilenleri söylemekle yükümlü olanların statüsü.

Bizimki gibi toplumlarda, hakikatin "ekonomi politiği" beş

önemli özellikle belirlenir. "Hakikat", bilimsel söylem biçiminin ve bu söylemi üreten kurumların merkezinde ortaya çıkar; hakikat, sürekli ekonomik ve siyasi teşvik altındadır (siyasi iktidar kadar ekonomik üretim için de hakikat ihtiyacı); hakikat, çeşitli biçimlerde, çok geniş çaplı bir dağılımın ve tüketimin nesnesidir (birtakım kesin sınırlamalara rağmen, toplumsal yapıda görece geniş bir yer kaplayan eğitim ve enformasyon aygıtlarının içinde dolaşır); hakikat, birkaç dev siyasi ve ekonomik aygıtın (üniversite, ordu, yazı, medya) yegâne olmasa bile baskın denetiminde üretilip iletilir; nihayet hakikat, bütün bir siyasi tartışmayı ve toplumsal çatışmayı ("ideolojik" mücadeleler) ilgilendiren bir sorundur.

Bana kalırsa şu anda entelektüelin dikkate alınması gereken özelliği, "evrensel değerlerin taşıyıcısı" olması değildir. Entelektüel spesifik bir konum işgal eden kişidir; ama bizimki gibi bir toplumda bu spesifiklik bir hakikat aygıtının genel işleyişiyle bağıntılıdır. Başka bir deyişle, entelektüelin üç yönlü bir spesifikliği vardır: Kendi sınıfsal konumunun (kapitalizmin hizmetindeki küçük burjuva ya da proletaryanın "organik" entelektüeli olarak) spesifikliği; bir entelektüel olarak durumuyla (araştırma alanı, laboratuvardaki yeri, üniversitede, hastanede, vb. boyun eğdiği ya da başkaldırdığı siyasi ve ekonomik talepler) bağıntılı biçimde yaşam ve çalışma koşullarının spesifikliği; son olarak da, toplumumuzdaki hakikat siyasetinin spesifikliği.

İşte bu son etkeni hesaba kattığımızda, entelektüelin konumu genel bir anlam kazanabilir ve onun yerel, spesifik mücadeleleri yalnızca mesleki ya da sektörel sınırlarla bağlı kalmayan etkiler ve sonuçlar doğurabilir. Entelektüel, toplumumuzun yapısı ve işlemesi açısından vazgeçilmez bir yere sahip olan bu genel hakikat rejimi düzeyinde etkili olabilir ve mücadelesini sürdürebilir. Yani, "hakikat uğruna", en azından "hakikat etrafında" verilen bir kavga vardır. Bir kere daha belirteyim, buradaki "hakikat", keşfedilecek ve kabul edilecek hakikatler bütünü değil; doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya birtakım spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür. Yani söz konusu olan, hakikat "namına" yürütülen bir kavga değil; hakikatin statüsü ve oynadığı si-

yasi ve ekonomik rolle ilgili olan bir kavgadır. Demek ki burada, entelektüellerin siyasi sorunlarını "bilim/ideoloji" terimleriyle değil; "hakikat/iktidar" terimleriyle düşünmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla, entelektüellerin profesyonelleşmesi ve entelektüel emek ile kol emeği arasındaki ayrılık konuları da yeni bir tarzda ele alınabilir.

Bütün bu anlattıklarımız son derece karışık ve muğlak görünüyor olsa gerek. Gerçekten muğlak ve benim burada söylediklerim öncelikle bir hipotez olarak değerlendirilmelidir. Ama karışıklığı biraz olsun gidermek amacıyla da, birkaç "öneme". (kesin savlar değil, sadece daha fazla test edilip değerlendirilmesi gereken birtakım varsayımlar) ortaya atmak isterim:

— "Hakikat", sözcelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır.

— "Hakikat"; kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Hakikat rejimi".

— Bu rejim yalnızca ideolojik ya da üstyapısal değildir; kapitalizmin oluşumu ve gelişmesinin bir koşuluydu. Üstelik, belli değişiklikler olmakla birlikte, sosyalist ülkelerde (bu noktada, hakkında çok az bilgi sahibi olduğum Çin örneğini bir kenara bırakıyorum) yürürlükte olan rejim de budur.

— Entelektüel için temel siyasi sorun, bilimle ilintili olan ideolojik içerikleri eleştirmek ya da kendi bilim pratiğine doğru bir ideolojinin eşlik etmesini sağlamak değil; yeni bir hakikat siyaseti oluşturmanın mümkün olup olmadığını bilmektir. Sorun insanların bilincini ya da kafalarında olanı değil; hakikati üreten siyasi, ekonomik ve kurumsal rejimi değiştirmektir.

Söz konusu olan, hakikati her türlü iktidar sisteminden kurtarmak değil (hakikatin kendisi zaten iktidar olduğuna göre, bir kuruntu olmaktan öteye gitmez bu); hakikatin gücünü şu anda içinde etkili olduğu toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonya biçimlerinden kurtarmaktır.

Özetlersek, siyasi sorun yanılgı, yanılsama, yabancılaşmış bilinç ya da ideoloji değil; bizzat hakikatin kendisidir. İşte Nietzsche'nin önemi.

Çev.: Osman Akınhay

VI
İki ders*

BİRİNCİ DERS: 7 OCAK 1976

Dört ya da beş yıldan ve pratik olarak buraya geliş tarihimden beri yapmakta olduğum ve gerek sizin gerekse de benim için rahatsız edici bir birikime dönüştüğünü gördüğüm bir dizi araştırmayı bir şekilde noktalamak istiyorum. Her ne kadar birbiriyle çok yakından ilgiliyseler de, bu araştırmaların sürekli ya da tutarlı bir bütüne dönüşmeleri mümkün olmadı. Parça parça yürütülen araştırmalar oldular ve son analizde hiçbirinin kesin bir şeyi kanıtladığı, hatta belirli bir yöne gittiği söylenemez. Dağınık ve aynı zamanda

* "Corso del 7 gennaio 1976" ve "Corso del 14 gennaio 1976", A. Fontana ve P. Pasquino (yay.) *Microfisica del Potere:* interventi politici. Torino: Einaudi, 1977, s. 163-194.

sık sık tekrara düşen bu araştırmalar durmadan aynı topraklarda gezinmiş, hep aynı temalar, aynı kavramlar, vb. etrafında dönüp durmuştur. Bunlar, cezalandırma prosedürünün tarihi hakkında kısa notlar, psikiyatrinin on dokuzuncu yüzyıldaki evrimi ve kurumsallaşması üzerine bir iki bölüm; sofistlik, Yunan parası ve ortaçağ engizisyonuyla ilgili bazı değerlendirmeler; on yedinci yüzyıldaki günah çıkarma ya da on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda çocuk cinselliğini denetleme pratikleri üzerinden bir cinsellik tarihine ya da en azından bir cinsellik bilgisi tarihine ilişkin bir taslak; bir anomali teorisi ve bilgisinin ve bununla ilintili çeşitli tekniklerin ortaya çıkışının araştırılmasıydı. Ama bu çalışmalarımın hepsi hâlâ yerinde sayıyor. Tekrara dayalı ve birbirinden kopuk olduklarından hiçbir ilerleme göstermiyorlar. Aslında durmadan aynı şeyi söyledikleri için belki de hiçbir şey söylemiyorlar. Çözülmesi mümkün olmayan darmadağınık bir yumak olarak iç içe geçmiş haldeler. Özetle, bir sonuca varmıyorlar.

Bununla birlikte, her şeyden önce bunların yalnızca takip edilmesi gereken yollar olduğunu, nereye doğru gittiklerinin fazla önemli olmadığını iddia edebilirim; çünkü aslında önemli olan bunların önceden belirlenmiş bir çıkış ve varış noktalarının bulunmamasıydı. Bu çalışmalar noktalardan oluşan çizgilerdi: devam ettirmek ya da başka yönlere çekmek size, izlemek ya da durum gerektirirse yeniden biçimlendirmek de bana düşüyordu. Bakalım bu parçalarla ne yapabileceğiz? Ardında geçici bir köpük izi bırakarak su yüzeyinde sıçrayan ve aşağıda, kimsenin onu göremediği, kimse tarafından izlenmediği ya da denetlenemediği derinliklerde, çok daha derinlikli, çok daha tutarlı, üzerinde daha çok düşünülmüş bir rota takip ettiğine inandıran, inanır gibi yapan, inanmak isteyen ya da gerçekten inanan bir balina gibiydim.

İşte durum aşağı yukarı böyleydi. Size sunmuş olduğum çalışmaların karakterinin parçalı, tekrara dayalı ve süreksiz olması, pekâlâ koyu tembellik diye nitelenebilecek bir durumun; kütüphanelere, belgelere, referans kitaplarına, tozlu ciltlere, asla okunmayan metinlere, basılır basılmaz bir daha ancak yüzyıllar sonra indirilene kadar uykuya dalmak üzere kütüphane raflarına kaldırılan ki-

taplara tutkun olanların tipik derdinin bir yansıması olabilirdi. Bu durum gereksiz bir bilgiyle, bir tür fuzuli âlimlikle, yani tek dış göstergesi sayfanın altındaki dipnotlarda yansıyan bir sonradan görmelikle kendini avutanların telaşlı atıllığına çok uygun düşerdi. Batı'nın kuşkusuz en eski ve aynı zamanda en karakteristik gizli demeklerinden biriyle; bence antikçağda bilinmeyen ve Hıristiyanlığın erken döneminde, kuşkusuz ilk manastırlar çağında, istilalar, yangınlar ve ormanların kıyısında oluşmuş olan bu garip biçimde yok edilemez gizli demeklerden biriyle –faydasız erüdisyonun* büyük, müşfik ve sıcak masonluğundan söz ediyorum– kendini dayanışma içinde hissedenlere uygun düşerdi bu durum.

Ama beni yapmış olduğum şeyi yapmaya iten sadece bu masonluktan aldığım tat değildi. Bana öyle geliyor ki sizden bana ve benden size biraz da empirik ve rastlantısal olarak gidip gelen bu çalışmanın meşruluğu, bunun çok sınırlı bir döneme, yaşadığımız son on-on beş, olsa olsa yirmi yılı kapsayan, yani gerçekten önemli olmasa bile bence oldukça ilginç olan iki fenomenin gözlendiği bir döneme uygun düştüğü söylenerek gösterilebilir. Bu, bir yandan, dağınık ve süreklilik taşımayan saldırıların yaptığı etki diye adlandırılabilecek olguyla belirlenmiş bir dönemdir. Örneğin, psikiyatri kurumlarının işlevini zayıflatmak söz konusu olduğunda, yerelleşmiş anti-psikiyatri söylemlerinin garip etkililiğini düşünmekteyim. Bunlar, çok iyi biliyorsunuz ki geçmişte ve bugün neye gönderme yapmış ya da yapmakta olursa olsunlar hiçbir bütünlüklü sisteme dayanmamış ve hâlâ da dayanmayan söylemlerdir. Varoluşçu analize yapılan ilksel göndermeyi ya da genel olarak Marksizm ya da Reich'çı teorideki mevcut göndermeleri düşünüyorum. Gene geleneksel cinsel ahlâka yöneltilen ve kendileri de yalnızca Reich'a ve Marcuse'ye belirsiz, oldukça mesafeli ve her durumda muğlak bir biçimde gönderme yapan saldırıların garip etkililiğini düşünüyorum. Öbür yandan, hukuk sistemiyle cezalandırma sistemini hedef alan, bir kısmı genel ve her koşulda epeyce

* Belli bir konuda ayrıntıların derin bilgisi anlamına gelen bu sözcük, aynı zamanda Rönesans'tan bu yana tarihsel bir anlam da taşıdığı için Fransızca orijinalini kullandık. (ç.n.)

kuşkulu "sınıf adaleti" nosyonuyla, diğer bir kısmı da biraz daha kesin biçimde anarşist temalarla yakınlığı olan saldırıları da düşünüyorum. Gene aynı derecede, *Anti-Oedipus* gibi, hakikaten kendi şaşılası teorik yaratıcılığından başka hiçbir şeye gönderme yapmayan bir kitabın etkisini de atlamamalıyım: Divan ile koltuk arasında onca zamandır aralıksız devam edegelmiş olan bu murıltıyı, en gündelik pratiğe varana dek susturmuş olan kitap, daha doğrusu olay.

Bütün bunları toparlarsam, son on-on beş yıllık süre boyunca kurumların, pratiklerin ve söylemlerin o devasa ve giderek büyüyen eleştiriye açıklığı; hatta ve belki de öncelikle, en tanıdık, en sağlam ve gerek bedenlerimize gerekse de gündelik davranışlarımıza en yakın toprakların un ufak olabilirliği: İşte bunlar ortaya çıkmıştır. Ancak bu kolayca un ufak olabilirlik ile süreksiz ve tikel ya da yerel eleştirilerin etkililiğiyle aynı zamanda ya da tam bu etkililikte, belki de baştan öngörülmemiş olan bir şey keşfedilmiştir. Bu, bütünselci (totaliter), yani kapsayıcı ve global teorilerin engelleyici etkisi olarak adlandırılabilecek olan şeydir. Ama bu kapsayıcı ve global teorilerin oldukça sürekli bir biçimde yerel olarak kullanılabilecek araçlar sağlamamış ve hâlâ da sağlamıyor oldukları anlamına gelmez: Marksizm ve psikanaliz tam da bunun kanıtıdır. Ne var ki kapsayıcı ve global teoriler bu yerel olarak kullanılabilecek araçları, söylemin teorik birliğinin bir anlamda parçalanmış, düzensiz, lime lime, yönünü kaybetmiş, yerinden edilmiş, karikatürize ve teatralize olmuş olması koşuluyla sağlamışlardır ancak. Her durumda, bütünlük (totalite) terimleriyle yapılan teşebbüs aslında bir frenleme etkisi yapmıştır. Dolayısıyla, son on beş yılın olaylarından çıkarılabilecek ilk sonuç, bu olayların ilk özelliği, eleştirinin yerel karakteridir. Bu, yavaş intikal eden, safdil ve budalaca bir empirizm anlamına gelmediği gibi, yoğun bir eklektiklik, oportünizm, her tür teorik girişimin nüfuzuna açık ya da kendini olabilecek en büyük teorik zayıflığa indirgeyecek bir gönüllü asetizm anlamına da gelmez. Yani ben eleştirinin özünde yerel olan karakterinin özerk, merkezileşmemiş türden bir teorik üretim, yani geçerliliği yerleşik düşünce rejimlerinin onayına bağlı

olmayan bir teorik üretime işaret ettiğine inanıyorum.

Bu noktada bir süreden beri olanların başka bir özelliğine temas etmekteyiz. Bana öyle geliyor ki bu yerel eleştiriler "bilginin dönüşü" diye adlandırılabilecek bir yöntemle yapılagelmektedir. "Bilginin dönüşü" ile şunu demek istiyorum: Son zamanlarda tekrar tekrar, en azından yüzeysel bir düzeyde tüm bir tematik çıktı karşımıza: önemli olanın teori değil yaşam, bilgi değil gerçeklik olduğu tematiği. Ama bence tüm bu tematiğin altında, bu tematik yoluyla, bu tematiğin kendisinde "boyun eğdirilmiş (*subjugué*) bilgilerin" başkaldırması diye tanımlayabileceğimiz bir şeyin ortaya çıktığını gördük. "Boyun eğdirilmiş" bilgiler derken iki şeyi kastediyorum: Bir yandan, işlevselci bir tutarlılık ya da biçimsel bir sistemleştirmeyle maskelenmiş tarihsel olaylara göndermede bulunuyorum. Somut açıdan baktığınızda, bu ne akıl hastanesindeki yaşanın bir göstergebilimi ne de suça eğilimin bir sosyolojisi olup, tam tersine, akıl hastanesi kadar hapishanenin de etkili eleştirisini yapmayı sağlayan tarihsel içeriklerin ortaya çıkmasıdır. Böyle olmasının nedeni de, işlevselci ve sistemleştirici düşüncenin dayattığı düzenin maskelemeyi amaçladığı çatışma ve mücadelenin kopuşlara yol açan etkilerini yeniden keşfetmemizi sadece tarihsel içeriklerin sağlamasıdır. Dolayısıyla "boyun eğdirilmiş bilgiler", işlevselci ve sistemleştirici bütünler içinde mevcut ama maskelenmiş bulunan ve eleştirinin erüdisyon yoluyla yeniden ortaya çıkardığı tarihsel içerik bloklarıdır.

İkinci olarak, "boyun eğdirilmiş bilgiler"den, başka, bir anlamda tümüyle farklı bir şey anlamak gerektiğini düşünüyorum. "Boyun eğdirilmiş bilgiler"den kavramsal olmayan, yeterince geliştirilmemiş, naif, hiyerarşik olarak aşağıda, gerekli görülen bilgi ve bilimsellik düzeyinin altında oldukları için diskalifiye edilmiş bir dizi bilgiyi anlıyorum. Bu, aşağıdaki, kalifiye olmayan, hatta diskalifiye edilmiş bilgilerin; akıl hastasının, hastanın, hemşirenin, doktorun tıbbi bilgiye paralel ama marjinal bilgisi; popüler, sağduyuya özgü olmayan, tersine tikel, yerel, farklılaşmış, fikir birliğinden yoksun ve gücünü kendini çevreleyen her şeye karşı çıkardığı keskinliğinden alan ve "sıradan insanların bilgisi" (savoir des

gens) olarak adlandıracağım bilgi; işte eleştiri işlevini, sıradan insanların bu yerel bilgisi, bu diskalifiye olmuş bilginin yeniden ortaya çıkmasıyla yerine getirmiştir.

Ama diyeceksiniz ki yine de burada, aynı "boyun eğdirilmiş" bilgiler kategorisi içinde bir yandan kılı kırk yaran, erüdisyon yüklü, kesin, tarihsel bilgi içeriklerini; öte yandan yerel ve tikel, ortak bir anlamı olmayan ve bir biçimde etkili ve açık olarak hâkim olunamadıkları zaman bastırılan bilgileri eşleştirme, yan yana getirmeyi istemekte neredeyse garip bir paradoks var. Oysa bence son on-on beş yılda yapılan eleştiriye esas gücünü vermiş olan şey, erüdisyonun gömülü bilgileri ile bilgi (*connaissance*) ve bilimlerin hiyerarşisi tarafından diskalifiye edilmiş bilgilerin eşleştirilmesinde yatmaktadır.*

Her iki durumda da, bu erüdisyon bilgisinde olduğu kadar diskalifiye olmuş bilgide de, yani gömülü ve boyun eğdirilmiş bu iki bilgi biçiminde de söz konusu olan neydi? Söz konusu olan, mücadelelerin tarihsel bilgisiydi; bu iki bilginin ihtisaslaşmış alanlarında kavgaların tam da o ana kadar bastırılmış belleği yatıyordu. Böylece mücadelelerin kesin olarak yeniden keşfedilmesi ile kavgaların kaba belleğine yönelik birçok soybilimsel araştırma ortaya çıkmıştır; ve bu erüdisyon yüklü bilgi ile sıradan insanların bilgisinin bu bir araya gelmesi olarak soybilimler ancak bir koşulda mümkün olmuş, hatta denenebilmiştir: globalize edici söylemlerin tiranlığının, tüm hiyerarşileri ve teorik avangardın tüm ayrıcalıklarıyla birlikte ortadan kaldırılması. İsterseniz erüdisyon yüklü bilgi (*connaissance*) ile yerel belleğin birleşmesine, mücadelelerin tarihsel bir bilgisinin kurulmasına ve bu bilginin fiili taktiklerde kullanılmasına soybilim diyelim. İşte son yıllarda yapmaya çalıştığım soybilimlerin geçici tanımı bu olacak.

Soybilimsel olarak adlandırılabilecek bu etkinlikte, söz konusu

* Burada ve bundan sonra Fransızcadaki "savoir" ve "connaissance" kelimelerinin her ikisini de Türkçeye "bilgi" olarak çevirmiyor ve gereken yerlerde ayrımı göstermek için parantez içinde kelimenin Fransızca orijinalini veriyoruz. Fransızcada "connaissance" tikel bilgi biçimlerini adlandırmakta kullanılırken "savoir" genel anlamda bilgi, yani tikel bilgilerden oluşan bütün için kullanılıyor. (y.h.n.)

olan asla teorinin soyut birliğine karşı olguların somut çoğulluğunu getirmek değildir; söz konusu olan asla spekülatif olanı diskalifiye etmek ve herhangi bir bilimcilik adına onun karşısına sağlam bilgilerin (*connaissance*) kesinliğini çıkarmak değildir. Dolayısıyla soybilim projesinin altında yatan şey ne bir empirizm ne de kelimenin alışıldık anlamında bir pozitivizmdir: söz konusu olan yerel, süreksiz, diskalifiye olmuş, meşrulaşmamış bilgileri, onları doğru bir bilgi (*connaissance*) adına, birilerinin elindeki bir bilimin hakları adına süzgeçten geçirecek, bir hiyerarşi içine yerleştirecek, düzenleyecek birleştirici teorik bir merciye karşı harekete geçirmektir. Dolayısıyla soybilimler daha dikkatli ya da daha kesin bir bilim biçimine yapılan pozitivist bir dönüş değildir, soybilimler tam anlamıyla anti-bilimlerdir. Cehalet ya da bilgi-olmayan için lirik bir hak talep ettiklerinden değil, bilginin reddi ya da henüz bilgi tarafından ele geçirilmemiş doğrudan bir deneyimi başa koyduklarından değil: Söz konusu olan bu değildir. Söz konusu olan bilgilerin başkaldırmasıdır, ama bir bilimin içeriği, yöntemleri ya da kavramlarına karşı değil, önce ve her şeyden önce bizimki gibi bir toplumun içinde örgütlenmiş bilimsel bir söylemin kurumsallaşması ve işleyişine bağlı merkezileştirici iktidar etkilerine karşı bir başkaldırma. Ve bu bilimsel söylemin kurumsallaşmasının bir üniversitede ya da daha genel bir biçimde pedagojik bir aygıtta cisim bulması, bilimsel söylemlerin bu kurumsallaşmasının psikanaliz gibi teorik-ticari bir ağ içinde ya da Marksizmde olduğu gibi tüm bağlantılarıyla siyasi bir aygıt içinde cisimleşmesi temelde çok önemli değildir. Soybilim, bilimsel olarak değerlendirilen bir söylemin iktidar etkilerine karşı yürütmelidir kavgasını.

Daha kesin konuşmak gerekirse şunu söylerdim: uzun yıllardır, kuşkusuz bir yüzyıldan fazladır, Marksizmin bir bilim olup olmadığını soranların sayısı ne kadar çok oldu biliyorsunuz; aynı sorunun psikanaliz ya da daha kötüsü edebi metinlerin göstergebilimi konusunda sorulduğu ve sorulmaya devam ettiği de söylenebilir. Ama "bu bir bilim midir?" şeklindeki tüm bu sorulara soybilimciler şu cevabı verirlerdi: tam da size getirilen suçlama Marksizmi, psikanalizi veya şunu ya da bunu bir bilim yapmaktır ve Marksiz-

me yapılacak bir itiraz varsa gerçekten de bir bilim olabilecek olmasıdır. Daha gelişkin olmasa bile daha basitleştirilmiş bir dille anlatmak gerekirse şunu söylerdim: Marksizm ya da psikanaliz gibi bir şeyin, gündelik açılımı ya da kurucu kuralları, kullandığı kavramlar bakımından bilimsel bir pratikle ne ölçüde benzer olduğunu bilmeden önce; Marksist ya da psikanalitik bir söylemin bilimsel bir söylemle biçimsel ya da yapısal benzerliği sorusunu sormadan önce, bir bilim olma iddiasının beraberinde getirdiği iktidar hırsı konusunda soru sormamız, kendimizi sorgulamamız gerekmez mi? Kendimize sormamız gereken sorular şunlar değil midir: Bilim olduğunuzu iddia ettiğiniz anda hangi tür bilgiyi diskalifiye etmek istiyorsunuz? "Bu söyleme sahip olan ben, bilimsel bir söyleme sahibim ve bir bilginim" dediğiniz anda hangi konuşan özne, hangi söyleyen özne, hangi deneyim ve bilgi öznesinin önemini elinden almak istiyorsunuz? Hangi teorik-siyasi öncüyü, bilginin tüm kütlesel, dolaşımdaki ve süreksiz biçimlerinden kurtarmak için başa geçirmek istiyorsunuz? Şöyle derdim: sizi Marksizmin bir bilim olduğunu kanıtlamaya çalışırken gördüğümde, doğrusu Marksizmin rasyonel bir yapısı olduğunu ve dolayısıyla doğrulama prosedürlerine bağlı olduğunu kesin bir biçimde kanıtlamaya çalışır olarak görmüyorum. Sizi ilk olarak ve her şeyden önce başka bir şey yapmaya çalışır olarak görüyorum. Sizi Marksist söyleme ve bu söyleme sahip olanlara, Batı'nın ortaçağdan beri bilime yüklediği ve bilimsel söyleme sahip olanlar için ayırdığı iktidar etkilerini yüklerken görüyorum.

Dolayısıyla bilgilerin bilime özgü iktidar hiyerarşisine kaydedilmesi projesine göre soybilim, tarihsel bilgileri tabi olmaktan kurtarma ve özgürleştirme, yani birleştirici (*unitaire*), biçimsel ve bilimsel bir teorik söylemin zorlamalarına karşı muhalefet ve mücadele edebilecek hale getirme girişimidir. Bilginin bilimsel olarak hiyerarşik kılınması ve içkin iktidar etkilerine karşı yerel –Deleuze belki buna minör derdi– bilgilerin yeniden etkin hale getirilmesi, işte düzensiz ve parça parça soybilimselliklerin projesi budur. İki kelimeyle; arkeoloji, yerel söylemselliklerin analizine uygun düşen yöntem olarak, soybilim ise böylece tarif edilmiş yerel söy-

lemselliklerden yola çıkarak, yine bu söylemselliklerden çıkmış ve artık tabi olmayan bilgileri önemli hale getiren taktik olarak adlandırılabilir. Bunu da projenin bütünselliğini yeniden kurmak için söylüyorum.

Görüyorsunuz ki dört beş yıldır inatla tekrarladığım tüm araştırma parçaları, hem birbirleriyle kesişen hem de askıya alınmış tüm konular bu soybilimlerin öğeleri olarak değerlendirilebilir ve son on beş yıldır bunu yapan tek kişi ben olmadım. Soru: Niye o zaman bu kadar çekici, ama pek doğrulanamaz olan bir süreksizlik teorisiyle yola devam edilmesin? Niye devam etmiyorum veniye psikiyatri ya da cinsellik teorisiyle ilgili küçük bir ayrıntı üzerinde çalışmakla yetinmiyorum?

Doğru, devam edilebilir ve bir noktaya kadar devam etmeye çalışacağım. Ama belki de bazı değişiklikler, özellikle de bağlamda bazı değişiklikler oldu. Demek istediğim, beş yıl, on yıl, hatta on beş yıl önce karşılaştığımız duruma göre işler belki de değişti. Kavga belki de artık aynı çehreyi taşımıyor. Bugün hâlâ o saklandığı yerden çıkarılmış bilgileri, canlı bir biçimde ve her tür tabi kılmanın dışında kullanmamıza izin verecek güç ilişkileri içinde miyiz? Bu bilgilerin kendi içlerinde ne gibi bir güçleri var? Ve zaten soybilim parçalarını bu şekilde ortaya çıkardığımız andan itibaren, saklandığı yerden çıkarmaya çalıştığımız bilgi öğelerini kullandığımız, dolaşıma soktuğumuz andan itibaren, o birleştirici söylemler tarafından yeniden kodlanmak, kolonize edilmek tehlikesiyle karşılaşmıyorlar mı? Onları önce diskalifiye eden, ortaya çıktıklarında da bilmezlikten gelen bu söylemler belki de şimdi kendilerine katılmaya ve kendi söylemleri ile kendi iktidar ve bilgi etkileri içine almaya hazırlar. Ve eğer biz böylece kurtarılmış olan bu parçaları korumak istediğimizde, "Bütün bunlar çok güzel, ama nereye gidiyorsunuz? Hangi yöne? Ne tür bir birlik peşindesiniz?" diyenlerin, belki de bizi tuzağa düşürmek için davet ettikleri o birleştirici söylemi kendimiz, kendi ellerimizle kurma tehlikesine düşmüyor muyuz? Belli bir noktaya kadar şöyle cevap vermek çekici geliyor: "Devam edelim, biriktirelim; kolonize edilmek riskiyle karşılaşacağımız an daha gelmedi." Az önce bu soybilim par-

çalarının yeniden kodlanma riskiyle karşı karşıya olduğunu söylediğim için, sonuç olarak meydan okuyup "deneyin bakalım o zaman" denebilir! Ya da şöyle denebilir: "Anti-psikiyatri ve psikiyatri kurumlarının soybilimine girişildiğinden beri –hem de koskoca bir on beş yıldan beri– aynı şeyi kendi terimleriyle yapıp, sonra da yapılmış olan soybilimlerin yanlış, azgelişmiş, kötü dillendirilmiş, temelsiz olduğunu gösterecek tek bir Marksist, tek bir psikanalist, tek bir psikiyatrist oldu mu?" Aslında, mevcut durıma bakarsak bu soybilim parçaları temkinli bir sessizlikle kuşatılmış olarak oldukları yerde duruyorlar; en fazla sanırım yakın zamanda M. Juquin'in ağzından duyduğumuz türden önermelerle karşı çıkılıyor: "Bütün bunlar çok güzel! Ama Sovyet psikiyatrisi yine de dünyada birinci!" Ben de buna derim ki: elbette, haklısınız, Sovyet psikiyatrisi dünyada birinci, zaten onu tam da bununla suçluyoruz. Birleştirici teorilerin bilgilerin soybilimlerine karşı gösterdikleri sessızlik, daha doğrusu temkin, aslında devam etmek için iyi bir neden olabilir. Her halükârda soybilim parçaları bu şekilde tuzaklar, sonular, meydan okumalar ya da nasıl isterseniz öyle şeylerle çoğaltılabilir; ama sonuç olarak, söz konusu olanın bir kavga –bilimsel söylemlerin iktidar etkilerine karşı bilgilerin bir kavgası– olduğunu düşünürsek rakibin sessizliğini bir korku göstergesi olarak düşünmek kuşkusuz çok iyimser bir yaklaşım olacaktır. Belki de rakibin sessizliği –her halükârda ben bunun her zaman akılda tutulması gereken yöntembilimsel ya da taktik bir ilke olduğunu düşünüyorum– aynı zamanda onu hiç korkutamadığımızın da göstergesidir; ve her halükârda sanırım rakibi hiç korkutamamış gibi yapmak gerekir.

Dolayısıyla söz konusu olan hiç de dağınık soybilimlerin tümüne kesintisiz ve sağlam bir teorik taban sağlamak değildir; ben hiçbir zaman bu soybilimleri birleştirici bir tür teorik taçlandırmayla donatmak istemiyorum. Tersine, amacımız gelecek derslerde ve kuşkusuz bu yılki dersimizde, bu karşı karşıya gelmede, bu kavgada, bilimsel söylem ile bu kurumun bilgi ve iktidar etkilerine karşı başka bilgilerin canlandırılmasında neyin söz konusu olduğunu ortaya çıkarmak ve belirlemek olacaktır.

Belirtmeme gerek var mı bilmiyorum, ama bütün bu soybilimlerde soru şudur: Son kırk yıl boyunca, hem Nazizmin çöküşü hem de Stalinizmin gerileyişiyle aynı zamanda, şiddeti, keskinliği ve saçmalığı somut olarak ortaya çıkan bu iktidar nedir? İktidar nedir? Daha doğrusu, "iktidar nedir?" sorusu bütünü taçlandıracak türden teorik bir soru olacağı ve ben bunu istemediğim için, soru, toplumun farklı düzeylerinde, öylesine çeşitli alanlar ve kaplamlarda, mekanizmaları, etkileri ve ilişkileri bakımından bu farklı iktidar dispositiflerinin ne olduğunu belirlemektir. *Grosso modo*, bütün bunlarda soru şu olacaktır: iktidarların analizi şu ya da bu biçimde ekonomiden çıkarılabilir mi?

İşte bu soruyu sormamın nedeni. İşte demek istediğim şey şu: Aralarındaki sayısız, devasa farklılıkları silmek istemiyorum, ama bu farklılıklara rağmen ve onlar üzerinden hukuksal, isterseniz liberal diyelim, siyasi iktidar anlayışı –on sekizinci yüzyıl filozoflarında görülen anlayış– ile Marksist anlayış, en azından halen Marksist anlayış olarak görülen belli bir anlayış arasında ortak bir nokta olduğunu düşünüyorum ve bu ortak noktayı iktidar teorisinde bir ekonomizm olarak adlandırıyorum. Bununla şunu demek istiyorum: Klasik hukuksal iktidar teorisinde iktidar bir mala sahip olur gibi sahip olunabilen ve dolayısıyla devir ya da sözleşme türünden hukuki bir akit ya da hukukun kendisini kuran bir akit –şu an için o kadar önemli değil– yoluyla bütünüyle ya da kısmen başkasına aktarılabilecek ya da vazgeçilebilecek bir hak olarak görülür. İktidar, her bireyin elinde tuttuğu ve bir siyasi hükümranlık kurmak üzere bütünüyle ya da kısmen devredeceği somut şeydir. Dolayısıyla, siyasi iktidarın kurulması bu dizi içinde, göndermede bulunduğum bu teorik bütün içinde sözleşmeye dayalı mübadeleyle aynı türden hukuksal bir işlemi model alarak olur. Sonuç olarak, iktidar ile mal, iktidar ile zenginlik arasındaki açık ve tüm bu teoriler boyunca karşımıza çıkan benzetmeler buradan kaynaklanır.

Öbür durumda –elbette genel Marksist iktidar anlayışından söz ediyorum– farklı bir şey, iktidarın ekonomik işlevselliği olarak adlandırılabilecek olan şey vardır. İktidarın özünde hem üretim ilişkilerini koruması hem de üretim güçlerinin temellük edilmesinin

gelişimi ile kendine özgü kiplerinin mümkün kıldığı bir sınıf tahakkümünü sürdürmesi anlamında "ekonomik işlevsellik"; bu durumda siyasi iktidar varlık nedenini ekonomide bulacaktır. Kabaca söylersek, birinci durumda biçimsel modelini mübadele prosedüründe, mal dolaşımı ekonomisinde bulan bir siyasi iktidar olacaktır; ikinci durumda ise siyasi iktidarın tarihsel varlık nedeni ile somut biçimleri ve fiili işlevinin arkasındaki ilke ekonomide konumlanacaktır.

Sözünü ettiğim araştırmaların konusunu oluşturan sorun şu biçimde ikiye ayrılabilir. İlk olarak: iktidar her zaman ekonomiye göre ikincil bir konumda mıdır? Amaçlarını ve işlevini her zaman ekonomi mi belirler? Ekonominin varlık nedeni ve amacı her zaman özünde ekonomiye hizmet etmek midir? Kaderi, bu ekonomiye özgü ve onun işleyişi için temel önem taşıyan ilişkileri yürütmek, güçlendirmek, korumak ve sürdürmek midir?

İkinci soru: iktidarı anlamak için kullanılacak model mal modeli midir? İktidar sahip olunan, ele geçirilen, sözleşme ya da güç yoluyla devredilen, vazgeçilen ya da geri alınan, dolaşıma giren, bir bölgeyi boşaltan, ötekinden kaçınan bir şey midir? Ya da iktidar ilişkileri ekonomik ilişkilerin içinde ve onlarla derinden iç içe geçmişse, iktidar ilişkileri ekonomik ilişkilerle her zaman bir tür beraberlik ya da zincir oluşturuyor olsa bile, bu durumda ekonomi ile siyasetin birbirinden ayrılamazlığı, işlevsel bağımlılık ya da biçimsel izomorfizm türünden olmayıp açığa çıkarılması gereken başka bir türden olmayacak mıdır?

İktidarın ekonomik olmayan bir analizini yapmak için elimizde ne var? Sanırım elimizde çok az şey olduğunu söyleyebiliriz. İktidarın verilmediği, değiş tokuş edilmediği, geri alınmadığı; ama işlediği ve yalnızca edimde var olduğu iddiası var. Aynı şekilde iktidarın birinci planda ekonomik ilişkilerin korunması ve sürdürülmesi olmadığı, kendi içinde ve her şeyden önce bir güçler arası ilişki olduğu iddiası var.

İki soru: Eğer iktidar işliyorsa, bu işleyiş nedir? Neden oluşur? Mekanizması nedir? Birçok güncel analizin getirdiğini düşündüğüm doğrudan bir cevap var gibi: İktidar temelde bastıran şeydir,

doğayı, içgüdüleri, bir sınıfı, bireyleri bastıran şey. Çağdaş söylemde ikide bir yinelenen bu bastıran şey olarak iktidar tanımı aslında çağdaş söylemin bir icadı değil. Bunu ilk Hegel söylemişti, sonra Freud, ardından Reich. Her halükârda bastırma aracı olmak bugünkü söz dağarında iktidarın neredeyse Homerosvari özelliği. O zaman, iktidarın analizi her şeyden önce ve temelde bastırma mekanizmalarının analizi olmak zorunda değil mi?

İkinci olarak –isterseniz ikinci cevap diyelim–, iktidar eğer kendi içinde bir güçler ilişkisinin harekete geçirilmesi ve somut ifade bulmasıysa, iktidarın analizini devir, sözleşme, vazgeçme terimleriyle, hatta üretim ilişkilerinin sürdürülmesine dair işlevsel terimlerle yapmak yerine her şeyden önce kavga, çatışma ya da savaş terimleriyle yapmak gerekmez mi? Dolayısıyla, iktidar mekanizması temelde ve özünde baskıdır diyen birinci hipotezin karşısında, iktidarın savaş, başka araçlarla sürdürülen savaş olduğu hipotezi olacaktır. Ve bu noktada Clausewitz'in[1] önermesine geri dönülecek ve siyasetin başka araçlarla sürdürülen savaş olduğu söylenecektir.

Bu üç anlama gelir. İlk olarak: bizimki gibi bir toplumda işlev gördükleri biçimiyle iktidar ilişkilerinin verili, tarihsel olarak kesinleştirilebilir bir anda, savaşta ve savaş yoluyla kurulmuş belli bir güçler arası ilişkiye dayandığı. Eğer siyasi iktidarın savaşı durdurduğu, sivil toplum içinde bir barış hükmü sürdürdüğü veya sürdürmeye çalıştığı doğruysa, bunu hiç de savaş etkilerini askıya almak ya da savaşın son muharebesinde ortaya çıkan dengesizliği gidermek için yapmaz. Bu hipotezde siyasi iktidarın rolü bu güç ilişkisini ekonomik eşitsizliklere, dile, hatta bedenlere bir tür sessiz savaş yoluyla sürekli olarak yeniden kaydetmek olacaktır. Dolayısıyla Clausewitz'in aforizmasının tersine döndürülmüş biçimine verilecek ilk anlam şu olurdu: Siyaset başka araçlarla sürdürülen savaştır; yani siyaset savaşta ortaya çıkan güç dengesizliğinin onaylanması ve sürdürülmesidir.

1. "Savaş sadece politik bir edim değil; gerçek bir politika aracı, politik ilişkilerin sürdürülmesi, politik ilişkilerin başka araçlarla gerçekleştirilmesidir." (Clausewitz, K. von, *De la guerre*. Paris: Ed. de Minuit, 1950, I. Kitap, I. Bölüm, s. 67).

Clausewitz'in bu önermesinin tersine çevrilmesi başka bir anlama daha gelir: Bu "sivil barış" içindeki siyasi kavgalar, iktidarla ilgili, iktidarla, iktidar için çatışmalar, güç ilişkilerinde meydana gelen değişimler; bütün bunlar, siyasi bir sistem içinde, yalnızca savaşım sürdürülmesi olarak yorumlanmalıdır; yani savaşın kendisinin epizodları, bölünmeleri, yer değiştirmeleri olarak deşifre edilmelidir. Barış kurumlarının tarihi yazılırken bile aslında yalnızca bu savaşım tarihi yazılacaktır.

Clausewitz'in aforizmasının tersine çevrilmesinin üçüncü bir anlamı daha var: Son olarak, nihai karar yalnızca savaştan, son tahlilde silahların yargıç olacağı bir güç denemesinden gelebilir. Siyasetin sonu, son muharebe olacak, yani son muharebe iktidarın sürekli savaş olarak işleyişini askıya alacaktır.

Görüyorsunuz ki iktidarın analizini yapmak için ekonomist şemalardan kurtulmaya çalışıldığı anda iki büyük hipotezle karşı karşıya kalınıyor: Bir yanda iktidar mekanizması baskı oluyor; isterseniz kolaylık olsun diye buna Reich hipotezi diyelim. İkinci hipoteze göre, iktidar ilişkisinin temeli güçler arasında hasmane bir çatışma oluyor; yine kolaylık olsun diye bunu da Clausewitz hipotezi olarak adlandıracağım. Bu iki hipotez bir araya getirilemez değildir; tersine, oldukça ikna edici bir biçimde birbirleriyle ilintili duruyorlar: tıpkı klasik siyasi hak teorisinde ezmenin (*oppression*), hukuksal düzende hükümranlığın kötüye kullanımı olması gibi baskı da, sonuç olarak, savaşım siyasi sonucu değil midir?

Dolayısıyla iki büyük iktidar analizi sistemini karşılaştırabiliriz. Biri, on sekizinci yüzyıl filozoflarında bulunan, devredilmek yoluyla hükümranlığı kuran, kökensel hak olarak iktidar kavramı çevresinde eklemlenen ve siyasi iktidar matrisi sözleşme olan sistem. Böylece kurulan iktidar kendini aştığında, yani sözleşmenin şartlarının ötesine geçtiğinde bir ezme biçimini alma riski taşır. Sınırı, daha doğrusu sınırının aşılması, ezmeye dönüşme demek olan sözleşme-iktidar. Öte yandan, yukarıdakinin tersine siyasi iktidarın analizini artık sözleşme-ezme şemasına göre değil; savaş-baskı şemasına göre yapan diğer sistem var. Bu noktada baskı, ezmenin sözleşme için taşıdığı anlamı, yani iktidarın kötüye kullanımı

anlanını değil; tersine basit bir tahakküm ilişkisi etkisi ve bu ilişkinin sürdürülmesi anlamını taşıyor. Baskı, süregiden bir savaşın getirdiği bu sözde barış içinde sürekli bir güç ilişkisinin işlerliğe konmasıdır. Dolayısıyla elimizde iki iktidar analizi şeması var: Hukuksal şema olan sözleşme-ezme şeması ile getirdiği belirgin karşıtlık bir önceki şemada olduğu gibi meşru ile gayri meşru arasındaki karşıtlık değil, kavga ile boyun eğme arasındaki karşıtlık olan savaş-baskı ya da tahakküm-baskı şeması.

Açık ki geçmiş yıllar boyunca size söylediğim her şey mücadele-baskı şemasına giriyor ve aslında uygulamaya çalıştığım şema da bu oldu. Oysa uyguladığım ölçüde bu şemayı yeniden gözden geçirmek zorunda kaldım: hem, elbette, bir yığın konuda henüz geliştirilmemiş –hatta hiç geliştirilmemiş olduğunu bile söyleyebilirim– olduğu için, ama hem de bu "baskı" ve "savaş" nosyonlarının bütünüyle bir kenara bırakılmasalar bile ciddi ölçüde değiştirilmesi gerektiğini düşündüğüm için. Her halükârda bence bu iki nosyona, daha doğrusu bir yanda iktidar mekanizmalarının özünde baskı mekanizmaları olduğu hipotezi ile öbür yanda siyasi iktidarın altında işlev gören ve patlamaya hazır olan şeyin her şeyden önce ve özünde hasmane bir ilişki olduğu hipotezine daha yakından bakmak gerekiyor.

Kendimle pek de övünmeden bu "baskı" nosyonuna karşı oldukça uzun zamandır kuşkuyla yaklaştığıma inanıyorum. Ayrıca, az önce sözünü ettiğim soybilimler, ceza hukuku tarihi, psikiyatrik iktidar, çocuk cinselliği, vb. ile ilgili olarak bu iktidar oluşumlarında kullanılan mekanizmaların baskıdan tümüyle ayrı, her halükârda ondan fazla bir şey olduğunu göstermeye çalıştım. Bu baskı analizini biraz daha işlemeden, kuşkusuz biraz gevşek bir biçimde söylediklerimi bir araya getirmeden devam etmek istemiyorum. Sonuç olarak, gelecek ders ya da gelecek iki ders "baskı" nosyonunun eleştirel olarak yeniden ele alınışına, şimdilerde iktidar mekanizmalarını ve etkilerini nitelemek için bu kadar revaçta olan "baskı" nosyonunun, bu mekanizmaların ve etkilerin sınırlarını çizmek için tümüyle yetersiz olduğunu göstermeye ayrılacak.

Ama dersin özü diğer tarafa, yani savaş sorununa ayrılacak.

Güçlerin savaşı, mücadelesi, çatışmasıyla ilgili ikili şemanın hangi ölçüde gerçekten de siyasi iktidarın temeli, hem ilkesi hem de motoru olarak saptanabileceğini görmek isterdim. İktidarın işleyişinin analizini yapmak için savaşmaktan mı söz etmek gerekir? "Taktik", "strateji", "güç ilişkileri" nosyonları geçerli midir? İktidar, basit anlamda, silahlar ya da muharebelerden farklı araçlarla sürdürülen bir savaş mıdır? Şimdi revaçta olan ve aslında yakın zamanda ortaya çıkan bir temanın altında, yani iktidarın toplumu korumakla yükümlü olduğu temasının altında, siyasi yapısı içinde toplumun, bazılarının kendilerini başkalarına karşı veya başkalarının isyanına karşı kendi tahakkümlerini koruyabilecekleri ya da zaferlerini koruyup başkalarını tabi kılmada bu zaferi kalıcı kılabilecekleri bir biçimde örgütlendiğini mi anlamak gerekir?

Dolayısıyla bu yılki dersin şeması şu olacak: İlk olarak, baskı nosyonunun yeniden ele alınmasına ayrılacak bir-iki ders; daha sonra –herhalde ilerki yıllarda da bu tartışmayı sürdüreceğim– sivil toplumdaki bu savaş sorununa başlayacağım. Sivil toplumda savaş teorisyenleri olarak bilinen; ama benim gözümde hiç de öyle olmayanları, yani Hobbes ile Machiavelli'yi, bir kenara koymakla başlayacağım. Sonra, iktidarın işleyişinin tarihsel ilkesi olarak savaş teorisini ırk kavramı çevresinde ele almaya çalışacağım; çünkü Batı'da siyasi iktidarın savaş olarak analizini yapmanın mümkün olduğu ilk kez ırkların ikiciliğinde algılanmıştır. Bu çalışmayı da ırk mücadeleleri ile sınıf mücadelelerinin, savaş fenomeni ile sivil toplum içindeki güç ilişkilerini belirlemek üzere on dokuzuncu yüzyıl sonunda iki büyük şema haline geldikleri ana kadar götürmeye çalışacağım.

İKİNCİ DERS: 14 OCAK 1976

Bu yıl, iktidar ilişkilerinin analizinde kullanılabilecek potansiyel ilke olarak savaş üzerine araştırmalarıma başlamak istiyorum: Siyasi iktidarın anlaşılması ve analizi için gereken ilke, hasmane bir ilişki, savaş modeli, mücadele şeması tarafında mı bulunabilir? İs-

ter istemez aynı zamanda, askeri kurumların on altıncı yüzyıldan günümüze kadar Batı toplumlarındaki gerçek, tarihsel işleyişlerinin de analizini yapmakla başlamak durumundayım.

Şimdiye kadar, son beş yıldır, ana çizgileriyle disiplinler üzerinde çalıştım; gelecek beş yıl da belki savaş, mücadele, ordu üzerinde çalışacağım. Yine de önceki yıllarda söylemeye çalıştığım şeyleri belirginleştirmek istiyorum, çünkü bunu yapmak savaş üzerine yaptığım araştırmalarda bana zaman kazandıracak. Ayrıca daha önceki yıllarda burada olmayanlarınız için bir nirengi noktası da oluşturabilir. Her halükârda üzerinde çalışmış olduğum şeyi, sırf kendim için de olsa belirginleştirmek isterim.

1970-1971'den beri üzerinde çalıştığım şey, ana hatlarıyla iktidarın "nasıl"ıydı. İktidarın "nasıl"ını incelemek, iktidar mekanizmalarını iki sınır arasında kavramaya çalışmaktı: bir yandan iktidarı biçimsel olarak sınırlandıran hukuk kuralları, diğer yandan ise bu iktidarın ürettiği ve ona eşlik eden hakikat etkileri. Dolayısıyla elimizde bir üçgen var: İktidar-hukuk-hakikat. Şematik olarak söylersek, bence siyaset felsefesinin sorduğu ve şöyle formüle edilebilecek bir soru var: İktidarın söylemi ya da tam anlamıyla hakikat söylemi olarak felsefe, iktidarın haklarının sınırlarını nasıl belirleyebilir? Bu geleneksel soru. Oysa benim sormak istediğim, bu geleneksel, asil ve felsefi soruya göre daha basit, çok daha olgusal bir soru. Benim sorunum şu: İktidar hakikat söylemleri üretmek için hangi hukuk kurallarını kullanır? Ya da: Bizimki gibi bir toplumda böylesi güçlü etkilerle donanmış hakikat söylemleri üretme gücüne sahip olan bu iktidar türü nedir?

Şunu demek istiyorum: Bizimki gibi bir toplumda –aslında her toplumda– birçok iktidar ilişkisi toplumsal gövdeye nüfuz eder, onu karakterize eder ve oluşturur. Bu iktidar ilişkileri, bu hakikat söyleminin üretimi, birikimi, dolaşımı olmadan ne birbirlerinden ayrılabilir ne yerleşebilir ne de işlev görebilir. İktidardan hareket ederek, iktidar içinde ve iktidar yoluyla etkili olan bir hakikat söylemleri ekonomisi olmadan iktidar işleyemez. Hakikatin üretimine tabiyiz ve iktidarı ancak üretimiyle –kuşkusuz belli bir biçimde–

işletebiliriz. Bu bütün toplumlar için geçerli, ama bizim toplumumuzda iktidar, hukuk ve hakikat arasındaki bu ilişkilerin çok özel bir biçimde örgütlendiğine inanıyorum.

İktidar, hukuk ve hakikat arasındaki ilişkinin mekanizmasının kendisini değil, bu ilişkinin yoğunluğunu belirtmek için yalnızca şunu diyelim: Hakikati talep eden ve işlev görmek için ona ihtiyaç duyan iktidar tarafından hakikati üretmeye zorlanıyoruz; hakikati söylemek zorundayız, hakikati itiraf etmeye ya da bulmaya mahkûmuz. İktidar sorgulamaktan, bizi sorgulamaktan vazgeçmez; araştırmaktan, kaydetmekten vazgeçmez; iktidar hakikat arayışını kurumsallaştırır, meslekileştirir, ödüllendirir; sonuçta, nasıl zenginlik üretmek zorundaysak, aynı şekilde hakikat üretmek zorundayız ve hakikati zenginlik üretebilmek için üretmek zorundayız. Öte yandan, yasayı belirleyenin hakikat olması anlamında hakikate de tabiyiz; kısmen de olsa kararı veren, iktidar etkilerine aracılık eden, doğru söylemdir. Sonuç olarak, spesifik iktidar etkileri taşıyan doğru söylemlere bağlı olarak yargılanır, hüküm giyer, sınıflandırılır, görevlere zorlanır, belli bir yaşama ya da ölme biçimine mahkûm ediliriz. Dolayısıyla: Hukuk kuralları, iktidar mekanizmaları, hakikat etkileri ya da iktidar kuralları ve doğru söylemlerin iktidarı; işte, çizmeye çalıştığım araştırma çizgisinin, çok bölük pörçük bir biçimde ve bir sürü zikzak yaparak izlemeye çalıştığım çizginin genel alanı bu.

Şimdi bu çizgi üzerinde birkaç söz söylemek istiyorum. Genel ilke olarak bana rehberlik eden neydi ve almak istediğim yönteme dair tedbirler nelerdi? Hukuk ile iktidar arasındaki ilişkilere dair genel bir ilke: Bana öyle geliyor ki unutulmaması gereken bir olgu var, yani Batı toplumlarında ortaçağdan beri hukuksal düşüncenin gelişimi bence esasen krallık iktidarı çevresinde olmuştur. Hukuksal yapı, krallık iktidarının talebi üzerine ve yine onun yararına, ona araç olarak ya da onu aklamak için geliştirilmiştir. Hukuk Batı'da krallık hükmünün hukukudur. Elbette herkes hukukçuların (*juristes*) krallık iktidarının örgütlenmesindeki ünlü, anlı şanlı, her fırsatta tekrarlanan rolünü biliyor; Roma İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından dağılan hukuksal yapının yeniden kurulmasına

kaynaklık eden büyük fenomen olarak Roma hukukunun ortaçağın ortasında yemden canlandırılmasının monarşik, otoriter ve nihayet mutlak iktidarı kuran teknik araçlardan biri olduğunu unutmamak gerekiyor. Dolayısıyla krallık iktidarının kendi talebiyle ve onun yararına kralın kişiliğinin çevresinde hukuksal bir yapının oluşması söz konusu. Daha sonraki yüzyıllarda bu yapı krallığın denetiminden kurtulduğunda, krallık iktidarına karşı döndüğünde, hep iktidarın sınırları, hükümranın imtiyazları sorgulanacaktır. Başka bir deyişle, bence tüm Batı hukuk yapısının merkezi kişiliği kraldır. Söz konusu olan kral; genel sistemde a da her halükârda Batı hukuk sisteminin örgütlenmesinde temel olarak söz konusu olan kral, kralın hakları, iktidarı, iktidarının potansiyel sınırlarıdır. Hukukçular ister kralın hizmetkârları isterse de karşıtları olmuş olsun, her durumda bu büyük hukuksal düşünce ve bilgi yapılarında söz konusu olan her zaman krallık iktidarıdır.

Krallık iktidarı iki biçimde söz konusu edilmiştir: ya krallık iktidarına hangi hukuksal çatının iktidar yüklediğini, monarkın gerçekten de nasıl hükümranlığın yaşayan bedeni olduğunu, monarkın iktidarının, mutlak da olsa temel bir huku a tam anlamıyla uygun olduğunu göstermek için; ya da tersine, bu hükümran iktidarı nasıl sınırlandırmak gerektiğini, bu iktidarın hangi hukuk kurallarına uyması gerektiğini, meşruiyetini koruyabilmesi için iktidarını hangi sınırlara göre ve hangi sınırlar içinde uygulaması gerektiğini göstermek için.

Hükümranlık sorununun Batılı toplumlarda merkezi hukuk sorunu olduğunu söylemek, bir yandan hukuk söylemi ile tekniğinin işlevlerinin, özünde tahakküm olgusunu iktidarın içinde eritmek olduğunu ve bunun da indirgenmek ya da maskelenmek istenen bu tahakkümün yerine iki şey getirmek üzere yapıldığını söylemektir: bir yandan, hükümranlığın meşru hakları ve öte yandan yasal itaat yükümlülüğü. Hukuk sistemi sonuç olarak tahakküm olgusunun ve bu olgunun sonuçlarının bertaraf edilmesidir.

Daha önceki yıllarda, farklı ve küçük şeylerden söz ederken, temelde, ortaçağdan bu yana tüm hukuk sisteminin doğrultusu olduğunu düşündüğüm bu genel analiz doğrultusunu tersine çevir-

mek istedim. Tam tersi bir şey yapmaya, yani tahakküm olgusunu, gizemi kadar kabalığında da, bir olgu olarak değerlendirmeye, sonra da bu noktadan hareketle hukukun genel bir biçimde nasıl yalnızca bu tahakkümün aracı olmakla kalmadığını –bunu söylemeye bile gerek yok– hukukun –hukuk derken de yalnızca yasayı değil aynı zamanda yasanın aygıtlarını, kurumlarını, yönetmeliklerini, maddelerini de düşünüyorum– nereye kadar ve hangi biçim altında aslında hükümranlık ilişkileri değil tahakküm ilişkileri –tahakküm derken de birinin diğerleri üzerinde ya da bir grubun bir başkası üzerindeki kütlesel tahakkümünü değil, toplum içinde söz konusu olabilecek çeşitli tahakküm biçimlerini kastediyorum– olan ilişkileri yürürlüğe koyduğunu göstermek istedim. Dolayısıyla benim için önemli olan merkezi konumuyla kral değil, karşılıklı ilişkileri içinde tebaalar; benzersiz yapısı içindeki hükümranlık değil, toplumsal gövde içinde yer alan ve işleyen çok sayıdaki tabi kılmalardı.

Hukuk sistemi ile yargı alanı, tahakküm ilişkilerinin, çok biçimli tabi kılma tekniklerinin sürekli aracıdır. Hukuka bence belirlenmesi gereken bir meşruiyet bakımından değil, yürürlüğe koyduğu tabi kılma prosedürleri bakımından bakmak gerekir. Dolayısıyla benim için soru, hukuk için merkezi önem taşıyan hükümranlık ile bu hükümranlığa boyun eğmiş bireylerin itaati sorununu kısa devreye uğratmak ya da savuşturmak ve hükümranlık ile itaat yerine tahakküm ile tabi kılmayı getirmektir. Genel analiz çizgisi bu olduğunda, genel hukuksal analiz çizgisiyle karışmaya yatkın olan bu genel çizgiyi izleyebilmek için yöntem konusunda belli tedbirler almak gerekiyordu.

Yöntem tedbirleri; her şeyden önce şu: Söz konusu olan düzenli ve meşru iktidar biçimlerini merkezlerinde, genel mekanizmaları ya da toplu etkileri olabilecek şeyler bakımından analiz etmek değil; tersine iktidarı aşırılıklarında, uç çizgilerinde, kılcallaştığı yerde kavramaktır. Yani iktidarı en bölgesel, en yerel biçimlerinde ve kurumlarında; iktidarın, kendisini düzenleyen ve sınırlandıran kuralların dışına taştığı, bu kuralların ötesine geçtiği, kendi kurumlarında yayıldığı, tekniklerde cisimleştiği ve maddi ve hatta

potansiyel olarak şiddet içeren müdahale araçları edindiği yerde ele almak. İsterseniz örnek verelim: Cezalandırma hukukunun, ister monarşik hukukun felsefesi olsun isterse de demokratik hukukun, felsefe tarafından sunulduğu biçimiyle hükümranlıkta nerede ve nasıl temellendiğini araştırmaktansa, cezanın, cezalandırma iktidarının, ister bedensel işkence olsun ister hapsetme, belli yerel, bölgesel maddi kurumlarda –fiili ceza aygıtlarının aynı anda hem kurumsal hem fiziksel hem düzenleyici hem de şiddet içeren dünyasında– nasıl cisimleştiğini görmeye çalıştım. Başka bir deyişle, iktidarı gitgide daha az hukuksal olan uç noktalarında kavramak. İlk tedbir buydu.

İkinci tedbir: Söz konusu olan iktidarın analizini niyet ya da karar düzeyinde yapmak, içsellik bakımından ele almak, bence bir labirent gibi olan, "İktidar kimin elinde, kafasında ne var, iktidarı elinde tutan neyin peşinde?" sorusunu sormak değildi. Tersine, söz konusu olan iktidarı, niyetlerinin, eğer ortada niyet varsa, tümüyle gerçek pratiklerde yer aldığı nokta bakımından incelemek; iktidarı bir biçimde dış yüzü bakımından, şimdilik nesnesi, hedefi, uygulanma alanı olarak adlandırabileceğimiz şeyle doğrudan ve aracısız ilişkisinde, başka bir deyişle, yer ettiği ve fiili etkilerini ürettiği yerde incelemekti. Dolayısıyla sorulacak soru "bazıları niye tahakküm kurmak istiyor? Neyin peşindeler? Genel stratejileri nedir?" sorusu değil; "tabi kılma prosedürü düzeyinde ya da bedenleri tabi kılan, hareketleri yöneten, davranışları yönlendiren sürekli süreçler düzeyinde, tam o anda, işler nasıl olup bitiyor?" sorusudur. Başka bir şekilde söylersek, hükümranın nasıl tepede göründüğünü sormak yerine; öznelerin nasıl beden, güç, enerji, madde, arzu, düşünce çokluğundan hareketle gitgide ilerleyen bir şekilde, gerçekten, maddi olarak kurulduğunu sormak. Bu tam anlamıyla Hobbes'un *Leviathan*'da yapmak istemiş olduğu şeyin ve sanırım hukukçuların, bir birey ve istenç çokluğundan hareketle nasıl olup da tek bir istenç ya da bedenin, ama hükümranlığı oluşturan bir ruhla hareket eden bir istenç ya da bedenin oluşabildiğini bilme sorununu formüle ettiklerinde yapmak istedikleri şeyin tersi olacaktır. *Leviathan*'daki şemayı hatırlayın: Bu şemada oluşturulmuş

bir insan olarak Leviathan, devleti kuran bir dizi unsur tarafından bir araya getirilmiş bir dizi ayrı ayrı bireyselliğin bir araya gelip pıhtılaşmasından başka bir şey değildir. Ama devletin başında, onu devlet olarak kuran bir şey vardır ve bu şey hükümranlık, yani Hobbes'un *Leviathan*'ın ruhu dediği hükümranlığın tam kendisidir. Oysa, merkezi bir ruh sorunuyla uğraşmaktansa, çok sayıda ve merkeze göre çevresel olan bedenleri, iktidar etkileri tarafından özne olarak kurulmuş olan bedenleri incelemek gerektiğine –benim yapmaya çalıştığım şey– inanıyorum.

Üçüncü tedbir: iktidarı kütlesel ve homojen bir tahakküm fenomeni olarak, bir bireyin diğerleri üstünde, bir grubun diğerleri üstünde, bir sınıfın başka sınıflar üstündeki tahakkümü olarak görmemek. Kısacası iktidarın, çok yukarıdan ve uzaktan bakılmadığı sürece, onu açık bir şekilde elinde tutan ve sahip olanlar ile ona sahip olmayan ve tabi olanlar arasında paylaşılan bir şey olmadığını akılda tutmak. Bence, iktidar dolaşımda olan ya da ancak zincir şeklinde işleyen bir şey olarak analiz edilmelidir; iktidar hiçbir zaman şurada ya da burada yerleşmez, hiçbir zaman birilerinin elinde değildir, hiçbir zaman bir tür varlık ya da mal gibi temellük edilmez. İktidar işler, iktidar bir ağ biçiminde işler ve bu ağda bireyler yalnız dolaşıma girmekle kalmaz, aynı zamanda ona boyun eğmek ve onu uygulamak durumundadır. Bireyler hiçbir zaman iktidarın atıl ve onaylayıcı hedefleri değil, tam tersine her zaman iktidarın aracısıdır. Başka bir deyişle, iktidar bireyleri geçiş yolu olarak kullanır, bireylere uygulanmaz.

Dolayısıyla bireyi temel bir çekirdek, ilkel bir atom, iktidarın uygulandığı ya da cezalandırdığı çoğul ve atıl bir şey olarak; iktidarı da bireyleri böylece bastıran ya da parçalayan bir şey olarak düşünmemek gerekir. Aslında bir bedenin, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, bence iktidarın birincil etkilerinden biridir. Birey iktidarın bir etkisi ve aynı zamanda, bir etkisi olduğu ölçüde de bir aracıdır: İktidar, kurduğu birey üzerinden işler.

Yöntemle ilgili tedbirler bakımından dördüncü sonuç: "İktidar

ağ kurar, işler, dolaşımdadır" dediğimde bu belki bir noktaya kadar doğrudur; aynı şekilde, "Hepimizin kafasında faşizm var" ve daha temel olarak "Hepimizin içinde iktidar var" da denebilir. İktidar, en azından belli bir ölçüde, bedenimizden geçer ya da bedenimizde açığa çıkar. Aslında bütün bunlar söylenebilir; ama buradan hareketle iktidarın bu dünyada en iyi paylaşılan, en çok paylaşılan şey olduğu sonucuna –bir dereceye kadar durum böyle olsa bile– varmamak gerekir. Mesele, iktidarın bedenler yoluyla demokratik ya da anarşik dağılımı değildir. Şunu demek istiyorum. Bana öyle geliyor ki –bu da yönteme dair dördüncü tedbir olacak– iktidarın, merkezden hareket eden ve aşağıda hangi noktaya kadar nüfuz ettiğini, hangi ölçüde kendini yeniden ürettiğini, toplumun en küçük unsurlarına kadar nasıl ulaştığını görmeye çalışan bir indirgemesini yapmamak gerekir.

Bence tersine –bu da alınacak bir yöntem tedbiri– iktidarın aşağıdan yukarıya giden bir analizini yapmak gerekir; yani kendi tarihleri, kendi çizgileri, kendi taktik ve teknikleri olan sonsuz ölçüde küçük mekanizmalardan hareket etmek ve ardından kendi sağlamlıkları ve bir biçimde kendi teknolojileri olan bu iktidar mekanizmalarının nasıl gitgide daha genel mekanizmalar ve global tahakküm biçimleri tarafından kuşatıldığını, kolonize edildiğini, eğilip büküldüğünü, dönüştürüldüğünü, yerinden edildiğini ve yayıldığını görmek. Kendini çoğaltan ve en aşağı noktalara kadar yansıyan şey global tahakküm değildir; bence iktidar fenomenlerinin, tekniklerinin, prosedürlerinin en alt düzeylerde etkili olma biçimlerinin analizini yapmak; elbette bu prosedürlerin nasıl hareket ettiklerini, yayıldıklarını, değiştiklerini; ama her şeyden önce global fenomenler tarafından nasıl kuşatılıp ilhak edildiklerini ve genel iktidarların ya da ekonomik kârların nasıl aynı anda göreceli olarak hem özerk hem de sonsuz ölçüde küçük olan bu iktidar teknolojilerinin oyunlarına karıştıklarını göstermek gerekir.

Söylediklerimizin daha açık olması için örnek verelim: Delilik. Delilikle ilgili olarak şöyle denebilir ki, bu da kaçınılması gereken yukarıdan aşağıya analiz olurdu: Burjuvazi on altıncı yüzyılın so-

nunda ve on yedinci yüzyılda hâkim sınıf olmuştur. Bundan delilerin kapatılması dedüksiyon yoluyla nasıl çıkarsanabilir? Dedüksiyon hep yapılacaktır; dedüksiyon yapmak her zaman çok kolaydır ve ben de tam kolay olması yüzünden karşı çıkıyorum dedüksiyona. Endüstriyel üretimde işe yaramayan kişi olduğu için deliden kurtulmak gerektiğini göstermek gerçekten de kolay. İsterseniz aynı şey deli konusunda değil, çocuk cinselliği konusunda da yapılabilirdi. Bazılarının –bir noktaya kadar Wilhelm Reich'ın[2] ve kesinlikle Reimut Reiche'nin–[3] yaptığı da bu. Şunu soruyorlar: Burjuva sınıfının tahakkümünden yola çıkarak çocuk cinselliğinin bastırılması nasıl anlaşılabilir? Gayet basit, insan bedeni on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardan itibaren özünde üretim gücü haline geldiğinden, bu ilişkilere, üretim gücü oluşturulmasına indirgenemeyen ve böylece işe yaramazlıkları ortaya çıkan tüm harcama biçimleri sürülmüş, dışlanmış, bastırılmıştır. Bu dedüksiyonları yapmak her zaman mümkün. Bunlar aynı zamanda hem doğru hem de yanlıştır. Temelde çok kolaycılar, tam tersi de yapılabilir pekâlâ ve tam da burjuvazinin hâkim sınıf haline gelmesi ilkesinden yola çıkarak cinselliklerin ve özellikle de çocuk cinselliğinin denetlenmesinin nasıl arzu edilir bir şey olmadığı, tersine cinsel bir talime, bir eğitime, cinsel olarak erken gelişmişliğe ihtiyaç olduğu gösterilebilirdi; çünkü sonuç olarak söz konusu olan cinsellik yoluyla bir işgücü oluşturmaktır ve en azından on dokuzuncu yüzyılın başında bu işgücünün optimal halinin sonsuzluk derecesi olduğu, ne kadar çok işgücü olursa kapitalist üretim sisteminin o kadar eksiksiz ve olabilecek en doğru biçimde işleyebileceği düşünülüyordu.

Burjuva sınıfının tahakkümü gibi bir genel fenomenden akla gelecek her şeyin dedüksiyon yoluyla çıkarsanabileceğine inanıyorum. Oysa bana öyle geliyor ki bunun tersini yapmak, yani tarihsel olarak denetim mekanizmalarının, aşağıdan başlayarak deliliğin dışlanması, cinselliğin baskı altına alınması, yasaklanmasında nasıl etkili olduğunu; fiili olarak aile, en yakın çevre düzleminde, toplu-

2. W. Reich, *Die Einbruch des Sexualmoral*. Berlin: 1932.
3. R. Reiche, *Sexualität und Klasenkampf*. Francfort: Verlag Neue Kritik, 1969.

mun en alt hücreleri ya da düzlemlerinde bu baskı ya da dışlama fenomenlerinin nasıl kendi araç ve mantıklarına sahip olduğunu, belli ihtiyaçlara cevap verdiğini görmek gerekir. Bu mekanizmaların failllerinin kimler olduğunu göstermek ve bu failleri genel anlamda burjuvazide değil; en yakın çevre, aile, ebeveyn, doktorlar, polisin en alt dereceleri olan gerçek failler tarafında aramak gerekir. Bu iktidar mekanizmalarının belli bir anda ve belirli bir bağlamda, belli dönüşümlere aracılık ederek, ekonomik olarak kârlı ve siyasi olarak faydalı olmaya başladığını göstermek gerekir. Sanırım burjuvazinin ihtiyaç duyduğu şeyin, sistemin nihayet çıkarını bulduğu şeyin, aslında delilerin dışlanması ya da çocuk mastürbasyonunun gözetim altında tutulması ve yasaklanması olmadığı –yine söylüyorum, burjuva sisteni bunun tersini destekleyebilir–, buna karşılık sistemin çıkarını bulduğu ve fiilen yerleştiği noktanın, dışlama tekniğinin ve prosedürünün ta kendisi olduğu gösterilebilir; zaten ben de daha önce bunu yapmak istemiştim. Belli bir andan itibaren burjuvazi için bir çıkar oluşturan, bu çıkarı temsil eden şey, dışlama mekanizmaları, gözetleme aygıtları, deliliğin, suça eğilimliliğin, cinselliğin tıbbileştirilmesi, bütün bunlar, yani iktidarın mikro-mekanizmasıdır. Ve burjuvaziyi ilgilendiren de budur.

Yeniden söyleyelim: "Burjuvazi" ve "burjuvazinin çıkarı" gibi nosyonlar, en azından şimdi gördüğümüz sorunlar için hakikaten de gerçek bir içerik teşkil etmez. Deliliğin dışlanması ya da çocuk cinselliğinin bastırılması gerektiğini düşünen bir burjuvazi olmamıştır, ama belli bir andan itibaren ve incelenmesi gereken nedenlerle deliliğin dışlanmasında kullanılan mekanizmalar ortaya belli bir ekonomik kâr, belli bir siyasi fayda çıkarmış ve aynı anda global mekanizmalar ve nihayet tüm devlet sistemi tarafından kolonize edilmiş ve desteklenmiştir. Bu mekanizmaların gerçekte bütünün parçası olmaya nasıl vardığı, bu iktidar tekniklerinden yola çıkarak ve onlardan türeyen ekonomik kârlar ile siyasi faydaları göstererek, ancak buradan hareketle anlaşılabilir; ancak delilerin dışlanmasında kullanılan prosedürler on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ve belli dönüşümlere uygun olarak, sistemi sağlamlaştıran ve bütün olarak işlemesini sağlayan bir siyasi kâr ve hatta ardından

bir ekonomik fayda ortaya çıkarmıştır. Burjuvazi delilerle değil, deliler üzerindeki iktidarla ilgilenir; burjuvazi çocuk cinselliğiyle değil, onu denetleyen iktidar sistemiyle ilgilenir; ekonomik olarak fazla bir çıkar temsil etmeyen suça eğilimlilerin cezalandırılmaları ya da yeniden kazanılmaları burjuvazinin umurunda değildir; buna karşılık, suça eğilimlinin denetlenmesi, cezalandırılması, ıslah edilmesi için kullanılan mekanizmalar bütününden burjuvazi için daha genel ve ekonomik-siyasi sistemin içinde işleyen bir çıkar ortaya çıkar. İşte almak istediğim dördüncü yöntem tedbiri.

Beşinci tedbir. Büyük iktidar mekanizmalarına ideoloji ürünleri eşlik edebilir; kuşkusuz, örneğin bir eğitim ideolojisi, bir monarşik iktidar ideolojisi, bir parlamenter demokrasi ideolojisi olmuştur, ama temelde iktidar ağlarının uç noktalarında oluşan şey bence ideolojiler değildir. İşin içinde bundan çok daha azı ve sanırım çok daha fazlası vardır: Burada ortaya çıkan şey bilginin oluşma ve birikmesinin fiili araçları, gözlem yöntemleri, kaydetme teknikleri, araştırma ve soruşturma prosedürleri, doğrulama aygıtlarıdır. Yani bence, iktidar, ince mekanizmaları içinde işlediğinde, ideolojik eşlikçilerden ya da yapılardan farklı bir bilginin ya da bilgi aygıtlarının oluşumu, örgütlenmesi ve dolaşına girmesi olmadan yapamaz.

Yönteme dair bu beş tedbiri özetlemek için şunu söyleyeceğim: İktidar üzerine yapılan araştırmayı hukuksal hükümranlık yapısı, devlet aygıtları, ona eşlik eden ideolojiler tarafına yönlendirmek yerine, bence analizi, hükümranlık değil tahakküm, iktidarın maddi uygulayıcıları, tabi kılma yöntemleri, bu tabi kılmanın yerel sistemlerinin bağlantıları ve kullanımları, son olarak bilgi dispositifleri tarafına yönlendirmek gerekir.

Sonuç olarak, *Leviathan* modelinden, gerçek tüm bireyleri kapsayan ve bedeni yurttaşlar tarafından oluşturulan; ama ruhu hükümranlık olan yapay, hem imal edilmiş hem de birleştirici otomat modelinden kurtulmak gerekir. İktidarı *Leviathan* modelinin, sınırları hukuksal hükümranlık ve devlet kurumu tarafından çizilmiş alanın dışında incelemek gerekir; iktidarın analizini, tahakküm teknik ve taktiklerinden hareketle yapmaktır asıl söz konusu olan.

İzlenmesi gereken ve benim daha önceki yıllarda psikiyatrik iktidar, çocuk cinselliği, ceza sistemi konusunda yaptığım araştırmalarda izlemeye çalıştığım yöntem çizgisi işte budur.

Öte yandan, bu alanda çalışırken ve yönteme dair tedbirler alırken bugünden itibaren söz etmek istediğim sorunla nihayet bizi biraz yaklaştıracak olan küllesel bir tarihsel olgunun ortaya çıktığını düşünüyorum. Bu küllesel tarihsel olgu şu: İktidarın analizi yapılmak isteniyorsa kurtulunması gereken hukuksal-siyasi hükümranlık teorisi ortaçağda belirmiştir. Roma hukukunun canlandırılmasından ortaya çıkmış ve monarşi ile monark sorunu çevresinde oluşmuştur. İktidarın analizi yapılmak istendiğinde düşülebilecek büyük mızak olan bu hükümranlık teorisi dört rol oynamıştır.

Önce, fiili bir iktidar mekanizmasına gönderme yapmak için kullanılmıştır ki, bu mekanizma feodal monarşidir. İkinci olarak, büyük idari monarşilerin kurulmasında araç olarak ve bu monarşileri haklı çıkarmak üzere hizmet etmiştir. Ardından, on altıncı ve özellikle de on yedinci yüzyıldan itibaren din savaşları zamanında hükümranlık teorisi şu ya da bu tarafta dolaşıma giren şu ya da bu yönde, ister krallık iktidarını sınırlandırmak isterse tersine güçlendirmek için kullanılan bir silah olmuştur. Monarşi taraftarı Katoliklerin ya da monarşi karşıtı Protestanların tarafında karşınıza çıkar; hanedanlığın değişmesini isteyen Katolik partizanlar tarafında da karşınıza çıkar. Aristokratların ya da parlamenterlerin elinde, krallık iktidarının temsilcileri ya da son feodaller tarafında da hükümranlık teorisinin etkili olduğunu görürsünüz. Kısacası, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda iktidar sistemlerinin çevresindeki siyasi ve teorik mücadelenin büyük aracı olmuştur. Nihayet, on sekizinci yüzyılda, Roma hukukundan canlandırılan yine aynı hükümranlık teorisini, genel hatlarıyla diyelim, Rousseau ve çağdaşlarında başka bir rol oynarken bulursunuz: Bu noktada idari, otoriter ve mutlak monarşilere karşı alternatif bir modelin, parlamenter demokrasilerin modelinin kurulması söz konusudur; Fransız Devrimi esnasında oynadığı rol hâlâ budur.

Bana öyle geliyor ki, eğer bu dört rol izlenirse feodal toplum sürdüğü sürece, hükümranlık teorisinin ele aldığı, gündemde bu-

lunduğu sorunlar, en yüksek düzeylerden en alt düzeylere kadar iktidarın genel mekanizmasını, iktidarın işleyiş biçimini gerçekten de kapsamıştır. Başka bir deyişle, ister dar ister geniş biçimde anlaşılsın, hükümranlık ilişkisi genelde toplumsal bütünün tamamını kapsıyordu ve iktidarın işleyiş biçimi de özünde hükümran-tebaa ilişkisi terimleriyle yazılabilir.

Oysa on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda önemli bir fenomen meydana geldi: oldukça özel prosedürleri, bütünüyle yeni araçları, çok farklı ve sanırım hükümranlık ilişkileriyle mutlak anlamda uyumsuz bir tesisatı olan yeni bir iktidar mekanizmasının ortaya çıkması, daha doğrusu icat edilmesi. Bu yeni iktidar mekanizması yeryüzü ve nimetlerinden çok, öncelikle bedenler ya da bedenlerin yaptıklarıyla ilgili bir mekanizmadır; bedenlerden mal ve zenginlik yerine iş ve zaman çıkarmayı sağlayan bir mekanizmadır. Bu, süreksiz olarak ve zamana yayılmış haciz veya borçlandırma sistemleriyle işleyen değil, sürekli bir biçimde ve gözetleme yoluyla işleyen bir iktidar türü; sıkı örülmüş bir maddi zorlamalar şebekesini öngören ve ilkesi, aynı anda doğrudan doğruya hem tabi kılınmış güçleri hem de onları tabi kılanın gücünü ve etkililiğini arttırmak olan yeni bir iktidar ekonomisini tanımlayan bir iktidar türüdür.

Bana öyle geliyor ki bu iktidar türü hükümranlık teorisinin tarif ettiği ya da yazmaya çalıştığı iktidar mekanizmasına tam anlamıyla taban tabana zıttır. Hükümranlık teorisi bedenler ve bedenlerin yaptığı şeylerden çok daha fazla yeryüzü ve yeryüzünün nimetleri üzerinde işleyen bir iktidar biçimiyle ilintilidir; hükümranlık teorisi iktidar tarafından zamanın ve işin değil, malların ve zenginliklerin yerinin değiştirilmesi ve temellüküyle ilgilidir. Hükümranlık teorisi, süreli ve süreksiz borçları hukuksal terimlerle yazmaya izin veren teoridir; sürekli bir gözetlemeyi, kodlamayı sağlayan teori değildir. Bu, iktidarı kesintisiz ve sürekli gözetleme sistemlerinden hareketle ve onların çevresinde değil; hükümranın fiziksel varlığından hareketle ve onun çevresinde temellendirmeyi sağlayan bir teoridir. Hükümranlık teorisi mutlak iktidarı, iktidarın mutlak harcamasında temellendirmeyi sağlayan teoridir, yoksa as-

la iktidarı en az harcama ve en çok etki ile hesaplamayı sağlayan teori değildir.

Artık hiçbir biçimde hükümranlık terimleriyle yazılamayacak bu yeni tür iktidar, burjuva toplumunun büyük icatlarından biridir; endüstriyel kapitalizmin ve ona tekabül eden toplum türünün yerleşmesindeki temel araçlardan biri olmuştur. Hükümran olmayan, dolayısıyla hükümranlık biçimine yabancı olan bu iktidar, hükümranlık teorisi terimleriyle tarif edilemeyen, hakkı çıkarılamayan ve normal olarak hükümranlık teorisinin büyük hukuksal yapısının da ortadan kalkmasını getirecek disiplinci iktidardır. Oysa, hükümranlık teorisi yalnızca hukukun ideolojisi olarak var olmaya devam etmedi, on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın anahatlarıyla Napoléon kanunlarından hareketle geliştirdiği hukuk kodlarının düzenleyicisi olmaya da devam etti. Hükümranlık teorisi niçin ideoloji ve büyük hukuk kodlarının düzenleyici ilkesi olarak var olmayı sürdürdü?

Sanırım iki nedeni var bunun. Bir yandan, hükümranlık teorisi on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda da monarşiye ve disiplinci toplumun gelişimine karşı çıkabilecek tüm engellere karşı sürekli bir eleştiri aracı oldu. Ama öte yandan, hükümranlık teorisi ile onun üzerinde merkezlenmiş bir hukuk kodu, disiplin mekanizmalarının üstüne, bu mekanizmaların süreçlerini gizleyen, disiplin içinde olabilecek tahakküm ve tahakküm tekniklerini silen ve nihayet herkesin kendi hükümran haklarını, devletin hükümranlığı üzerinden uygulamasını güvence altına alan bir hukuk sistemi oturtmayı sağladı. Başka bir deyişle, ister teoriler olsun ister kodlar, hukuk sistemleri hükümranlığın demokratikleştirilmesini, kolektif hükümranlık üzerinde ifade bulan bir kamu hukukunun yerleştirilmesini –hükümranlığın bu demokratikleştirilmesi derinlerde disiplinci zorlama mekanizmalarıyla tıka basa dolu olduğu anda ve doluluğu ölçüsünde– sağladı. Şu söylenebilir: Disiplinci zorlamalar aynı anda hem tahakküm mekanizmaları olarak işlemek, ama hem de iktidarın fiili işleyişi olarak gizlenmek zorunda kaldığı andan itibaren hükümranlık teorisinin hukuk aygıtında olması ve adli kodlarda yeniden etkin kılınması gerekiyordu.

Dolayısıyla modern toplumlarda on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ve günümüze kadar, toplumsal gövdenin hükümranlığı ile herkesin kendi hükümranlığını devlete devretmesi ilkesi çevresinde ifade bulan bir yasama, bir söylem, bir kamu hukuku düzenlemesi; ve aynı zamanda aynı toplumsal gövdenin bir arada durmasını gerçekten sağlayan sıkı dokunmuş bir disiplinci zorlamalar şebekesi vardır. Oysa bu şebeke hiçbir durumda bu hukuka yazılamaz, ama yine de hukuk bu şebekenin zorunlu eşlikçisidir.

Bir hükümranlık hukuku ve bir disiplin şebekesi, bence iktidarın işleyişi bu iki sınır arasında olur; ancak bu iki sınır öyledir ve o kadar heterojendir ki biri diğerine indirgenemez. İktidar modern toplumlarda, bir kamusal hükümranlık hukuku ile çok biçimli disiplin mekanizması arasındaki bu heterojenlik üzerinden, ondan hareketle ve onun oyunu içinde işler. Bu, bir yanda hükümranlığın söylemci ve belirtik hukuk sistemi, öbür yanda ise derinlerde, gölgede çalışan ve büyük iktidar mekanizmasının sessiz temelini oluşturan karanlık ve sessiz disiplinler olduğu anlamına gelmez. Aslında, disiplinlerin kendi söylemleri vardır; kendileri de az önce söylediğim nedenlerle bilgi aygıtları, bilgi ve çok sayıda bilgi alanı yaratırlar. Disiplinler bu bilgi oluşturma aygıtları düzeni içinde olağanüstü ölçüde yaratıcıdır ve bir söylem taşırlar, ancak hukukun söylemi, hukuksal söylem olmayan bir söylem.

Disiplinin söylemi yasanın söylemine yabancıdır; hükümran istencin etkisi olarak kural söylemine yabancıdır. Dolayısıyla disiplinler, kural söylemi olan, ama hükümranlıktan türetilen hukuksal kuralın söylemi olmayan bir söylem taşıyacaktır; bir doğal kuralın, yani normun söylemini taşıyacaktır. Yasanın değil, normalleştirmenin kodu olan bir kod tanımlayacaklar; zorunlu olarak hukuk yapısının değil, insan bilimlerinin teorik ufku olan bir ufka gönderme yapacaklar ve hukuk içtihatları klinik bir bilginin içtihadı olacaktır.

Toparlarsak, son birkaç yıl boyunca göstermek istediğim şey, kesin bilimlerin ilerleyiş cephesinde muğlak, zor, karışık insan davranışının bilime yavaş yavaş nasıl dahil olduğu değildir. İnsan bilimleri kesin bilimlerin rasyonelliğindeki bir ilerleme yoluyla

yavaş yavaş kurulmamıştır. Bence, insan bilimlerinin söylemini temelde mümkün kılan süreç, mutlak anlamda heterojen olan iki mekanizma ve iki tür söylemin yan yana gelmesi, karşılaşmasıdır: bir yandan hukukun hükümranlık çevresinde düzenlenmesi, öte yandan disiplinler tarafından uygulanan zorlama mekanizması. İktidarın günümüzde hem bu hukuk hem de bu teknikler üzerinden işlemesi, disiplinden doğan bu söylemlerin hukuku ele geçirmesi, normalleştirme süreçlerinin yasal prosedürleri gitgide kolonize etmesi, bütün bunlar, "normalleştirme toplumu" olarak adlandıracağım şeyin global işleyişini açıklayabilecek olan şeydir.

Daha kesin bir biçimde şunu söylemek istiyorum: bence normalleştirme, disiplinci normalleştirmeler gitgide daha çok hukuksal hükümranlık sistemiyle çatışma içine girmekteler ve bu ikisi arasındaki uyuşmazlık gitgide daha net bir şekilde beliriyor; bir tür hakem söylem, bilimin kutsallığının tarafsız kıldığı bir tür bilgi ve iktidar gitgide daha zorunlu oluyor. Disiplin mekanizması ile hukuk ilkesinin, birleştiği demiyorum ama sürekli olarak alışveriş yaptığı ve karşı karşıya geldiği bir biçim de tam da tıbbın yayılmasında görülüyor. Tıbbın gelişimi, insan davranışının, davranışların, söylemlerin, arzuların genel olarak tıbbileştirilmesi, bütün bunlar heterojen disiplin ve hükümranlık tabakalarının karşılaştığı cephede oluyor.

Bu yüzden, disiplin mekanizmasının tecavüzlerine karşı, bilimsel bilgiyle ilintili bir iktidarın yükselişine karşı kendimizi öyle bir durumda buluyoruz ki var olan, görünüşte sağlam ve elimizdeki tek çare, tam olarak hükümranlık çevresinde düzenlenmiş, bu eski ilke üzerinde dile getirilen bir hukuka başvurma ya da geri dönüş. Somut olarak, disiplinler ile onlarla ilintili tüm iktidar ve bilgi etkilerine karşı bir şey çıkarmak istendiğinde pratik olarak ne yapılır? Yargıçlar Sendikası[4] ya da benzeri diğer kurumlar ne yapar?

4. 1968'den sonra kurulan bu sendika insan hakları, yasa ve cezaevleri konusunda radikal bir çizgi izlemiştir. Bu metnin İngilizce çevirisine düşülen dipnottan. (Bkz. *Power/Knowledge*, yay.: C. Gordon. New York: Pantheon Books, 1980, s. 108).

Aslında hükümranlığın hukuku olan bu hukuku, bu ünlü biçimsel ve burjuva hukukunu yardıma çağırmaktan başka ne yapılır? Burada bir tür darboğazda olduğumuza ve bu biçimde sonsuza kadar gidemeyeceğimize inanıyorum. Disiplinci iktidarın etkileri, disipline karşı hükümranlığa başvurarak sınırlandırılamaz.

Aslında, hükümranlık ile disiplin, hükümranlığın hukuku ile disiplin mekanizması bizim toplumumuzda genel iktidar mekanizmalarının iki mutlak parçasıdır. Gerçeği söylemek gerekirse, disiplinlere karşı, daha doğrusu disiplinci iktidara karşı mücadele etmek için, disiplinci olmayan bir iktidar arayışında, gidilmesi gereken yer kadim hükümranlık hukuku değil; disiplin karşıtı olan, ama aynı zamanda hükümranlık ilkesini de aşmış yeni bir hukuk yönündedir.

Söylenmiş şeyleri tekrarlayıp durmaktan bıkmaz ve hemen savaşla ilgili şeylere geçmezsem belki bir dahaki sefere söz edeceğim "baskı" nosyonuna burada geri dönüyoruz. "Baskı" nosyonunun, bugün kullanıldığı biçimiyle, ikili bir talihsizliği olduğuna inanıyorum: Bir yandan bireyin hükümran hakları teorisi olan bir hükümranlık teorisine anlaşılması güç bir gönderme yapması; öte yandan insan bilimlerinden, yani disiplin alanına ait söylemler ile pratiklerden ödünç alınmış psikolojik bir gönderme kullanması. Ne kadar eleştirel kullanılırsa kullanılsın, "baskı" nosyonunun hâlâ hukuksal-disiplinci bir nosyon olduğuna inanıyorum; ve bu ölçüde "baskı" nosyonunun eleştirel kullanımı, hükümranlık ile onun içerimlediği normalleştirmeye yaptığı çifte göndermeyle daha başlangıçta geçersiz ve başarısız kalıyor.

(Cilt III, s.160-189)
Çev.: Ferda Keskin

VII
Michel Foucault'nun oyunu[1]

Bilme İstenci'nin yayımlanmasından kısa bir süre sonra, Michel Foucault'yu bizimle bir akşam geçirmeye davet ettik. Dereden tepeden konuştuğumuz bir söyleşinin bazı anlarını burada sunuyoruz.

A.G.

Grosrichard: İlk cildi elimizde olan ve altı cilt olacağını duyurduğun bu *Cinselliğin Tarihi*'ne dönmenin zamanı geldi.

Foucault: Evet, öncelikle, burada sizinle birlikte olmaktan çok memnun olduğumu söylemeliyim. *Cinselliğin Tarihi*'ni bu biçimde yazmamın nedeni biraz da şu. Şimdiye kadar yazdıklarıma

1. "Le jeu de Michel Foucault" (D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman ile söyleşi) *Ornicar?, Bulletin périodique du champ freudien*, n. 10, temmuz 1977, s. 62-93. Bu çeviri metnin 1980 yılında "The Confession of the Flesh" başlığıyla yayımlanmış olan İngilizce versiyonundan yapılmış (bkz. M. Foucault, *Power/Knowledge*, yay., C. Gordon. New York: Pantheon Books, 1980, s. 194-228), 1994 yılında *Dits et écrits* içinde yayımlanan (C. III, s. 298-329) Fransızcasıyla karşılaştırılmıştır ve ona göre yeniden düzenlenmiştir.

her şeyi sıkış sıkış doldurmuş, hiçbir alıntıyı, hiçbir göndermeyi ihmal etmemiştim ve çoğunlukla tepki uyandırmayan tuğla kalınlığında kitaplar çıkmıştı ortaya. Delikli bir gravyer peyniri gibi içine girip yerleşilebilecek bir tür program kitap fikri de böyle doğdu. "İşte, ben bunları düşünüyorum!" demek istemedim, çünkü ileri sürdüğüm şeyden henüz pek emin değilim. Ama bunun yine de söylenip söylenemeyeceğini, söyleniyorsa nereye kadar söylenebileceğini görmek istedim ve elbette bu, sizi fazlasıyla hayal kırıklığına uğratma riski taşıyor. Yazdıklarımda belirsiz olan, belirgin olarak belirsiz. Ne kurnazlıklar var, ne retorik. Sonraki ciltlerde ne yazacağımdan da emin değilim. Bu yüzden, bu hipotetik, üstünkörü söylemin yarattığı etkiyi duymak istiyorum. Bana öyle geliyor ki, kitabımda önerdiğim oyunu oynamaya hevesli insanlarla ilk kez karşılaşıyorum.

Grosrichard: Kuşkusuz. Yeni projenin genel başlığıyla başlayalım: "Cinselliğin Tarihi." "Cinsellik" diye adlandırdığınız bu yeni tarihsel nesnenin niteliği nedir? Belli ki bu daha çok bilim tarihçilerinin ilgilendikleri bir konu olan ve halen botanikçilerin ya da biyologların sözünü ettikleri ya da geçmişte sözünü etmiş oldukları anlamda cinsellik değil. Geleneksel düşünce ya da töre tarihinin anlamış olabileceği anlamda, yani "baskıcı hipotez" hakkındaki kuşkularınla şimdi karşı çıktığın bir bakış açısı anlamında cinsellik sorunu da değil. Son olarak, tarihçilerin günümüzde yeni yöntemlerden ve analiz tekniklerinden yararlanarak inceledikleri türden cinsel pratiklerden de söz etmiyorsun. Senin sözünü ettiğin, bir "cinsellik dispositifi". Bu dispositif teriminin senin gözündeki anlamı ya da yöntembilimsel işlevi nedir?

Foucault: Bu terimle açıklığa kavuşturmayı amaçladığım şey, ilk olarak söylemler, kurumlar, mimari biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idari önlemler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlâki ve hayırseverce önermelerden –kısacası, söylenmemiş olduğu kadar söylenmiş her şeyden– oluşan, bütünüyle heterojen bir bütündür. Dispositifin unsurları bunlardır. Dispositifin kendisi ise, bu unsurlar arasında kurulabilecek ilişkiler şebekesidir.

İkincisi, bu dispositifde saptamaya çalıştığım şey tam da bu heterojen unsurlar arasında var olabilecek bağın niteliğidir. Böylece, belirli bir söylem belli bir anda bir kurumun programı olarak görünebilir, başka bir anda kendisi sessiz kalan bir pratiği haklı göstermenin ya da maskelemenin bir aracı ya da pratiğe yeni bir rasyonellik alanı açarak, ikincil düzeyde yeniden yorumu işlevi görebilir. Kısacası, söylemsel olan ya da olmayan bu unsurlar arasında kendileri de çok geniş bir biçimde değişebilecek konum değiştirmeler ve işlev değişiklikleri arasında bir tür oyun vardır.

Üçüncüsü, "dispositif" teriminden, belirli bir tarihsel andaki başlıca işlevi acil bir ihtiyaca karşılık vermek olan bir tür formasyonu anlıyorum. Demek ki dispositifin baskın bir stratejik işlevi vardır. Bu, örneğin, özünde merkantilist bir ekonomi açısından yük olarak görülebilecek hareketli bir nüfusun asimile edilmesi olabilir: Burada, zaman içinde deliliğin, akıl hastalığının ve nevrozun denetimini sağlayan ya da kendi boyunduruğu altına alan bir dispositifin matrisi işlevi gören stratejik bir zorunluluk var.

Wajeman: Bu durumda bir dispositif hem heterojen unsurlardan oluşan bir yapıyla hem de bir tür ortaya çıkış anıyla belirleniyor.

Foucault: Evet. Ve ben bu ortaya çıkışta iki önemli an görüyorum. Önce, stratejik bir amacın baskın olduğu bir ilk an var. Daha sonra dispositif tam anlamda dispositif olarak oluşur ve çifte bir süreci barındırdığı ölçüde dispositif olarak kalır. Bir yandan, işlevsel üstbelirlenim süreci; çünkü olumlu ya da olumsuz, isteniliş ya da istenmemiş her etki diğer etkilerle uyum ya da çelişki gösterir ve şurda burda ortaya çıkan heterojen öğelerin yeniden düzenlenmesini, birbirlerine göre ayarlanmasını gerektirir. Öte yandan, kesintisiz bir biçimde stratejik rolünü yerine getirme süreci. Gözaltına alınanın verili bir anda suça karşı uygulanabilecek en etkili, en rasyonel araç olarak görülmesini sağlayan hapsetme dispositifini alalım. Bu dispositif neyi sağladı? Doğrusu, tarih-üstü ya da tarih-aşırı bir öznenin tasarlayıp isteyeceği türden bir stratejik hileyle hiç ilgisi olmayan, önceden hiç kestirilememiş bir sonuç doğurdu.

Bu sonuç, on sekizinci yüzyıl toplumunda görülen yasadışı pratikler ve kişiler ortamından bambaşka bir suça eğilimliler ortamının oluşmasıydı. Sonra ne oldu? Hapishane, bir suça eğilimliler ortamını belli merkezlerde yoğunlaştırma, profesyonelleştirme ve daha dar bir alana sıkıştırma süzgecinden geçirme çarkı gibi işledi. 1830'lu yıllardan itibaren, bir anlamda boş alanı doldurmaya başlayan ya da negatif etkiyi pozitife çeviren yeni bir strateji içinde bu öngörülmemiş, negatif etkiden hemen yeniden yararlanıldığını görürüz. O andan itibaren suça eğilimli ortamdan çeşitli siyasi ve ekonomik amaçlar doğrultusunda (örneğin, fahişeliğin örgütlenmesi yoluyla zevkten kâr elde edilmesi gibi) yeniden yararlanılmaya başlanmıştır. İşte, dispositifin stratejik olarak işlevini yerine getirmesi diye adlandırdığım şey.

Grosrichard: Kelimeler ve Şeyler *ve* Bilginin Arkeolojisi*'nde, episteme, bilgi ve söylemsel formasyonlardan söz ettin. Oysa şimdi "dispositifler" ve "disiplinler"den söz açma eğilimindesin. Bu yeni kavramlarla, artık bırakmak istediğin önceki kavramların yerini doldurmayı mı amaçlıyorsun? Yoksa onları farklı bir boyutta yeniden mi üretiyorsun? Bu, kendi kitaplarından nasıl yararlanılmasını istediğin konusunda fikir değiştirdiğin anlamına mı geliyor? Şu anda incelediğin şeyleri, yaklaşım tarzını ve onları kavramak için kullandığın kavramsal araçları yeni amaçlar temelinde mi, yani bugün verilmesi gereken mücadeleleri, yorumlanmaktan ziyade değiştirilmesi gereken dünyayı temel olarak mı seçiyorsun? Bu soruyu, bundan sonra yönelteceğimiz sorular, senin yapmak istediğin şeyin dışında kalmasın diye soruyorum.*

Foucault: Tümüyle dışında kalmalarının da belki iyi bir şey olduğuna dikkatini çekerim; bu benim amacımın dışarıda kaldığını gösterir. Ama yukarıdaki soruyu sormakta haklısın. Dispositif nosyonunu kullanırken, henüz tamamen aşamadığım bir güçlükle baş başa kalıyorum. Dispositifin özünde stratejik bir niteliğe sahip olduğunu; bunun da, güç ilişkilerinin ya onları spesifik bir doğrultuda geliştirerek ya da gelişmelerini engelleyerek, bir istikrara

oturtarak, onlardan yararlanarak, vb. belli şekillerde manipüle edilmesi olayı olduğunu varsaymak anlamını taşıdığını söylemiştim. Demek ki dispositif daima bir iktidar oyununun girdabına kapılmış durumdadır, ama aynı zamanda da daima dispositiften kaynaklanan, yalnız belli ölçülerde de onu koşullandıran birtakım bilgi koordinatlarıyla bağlantılıdır. Dispositif şudur: Bilgi türlerini destekleyen ve bilgi türlerince desteklenen iktidar ilişkileri stratejileri. *Kelimeler ve Şeyler*'de bir *episteme* tarihi yazmaya uğraşırken, gene tam bir açmaza düşmüştüm. Şimdi yapmak istediğim, bir dispositif dediğim olgunun *episteme*'nin daha genel bir biçimi olduğudur. Ya da, *episteme*'nin özellikle *söylemsel* bir dispositif olduğunu, oysa genel biçimiyle dispositif'in, unsurları çok daha heterojen bir yapı sergilediğinden, hem söylemsel hem de söylemsel-olmayan bir nitelik taşıdığını göstermeye çalışmak.

J.-A. Miller: Dispositif terimiyle ortaya sunmak istediğin yapı, episteme diye adlandırdığın olgudan kesinlikle çok daha karmaşık bir biçimde kavranıyor.

Foucault: Kesinlikle doğru.

J.-A. Miller: Epistemelerinde çok çeşitli türde sözceleri, filozofların, âlimlerin, tanınmayan yazarların, teori yapan pratisyenlerin sözcelerini bir araya getiriyor ya da düzenliyordun: Çalışmalarının yarattığı şaşırtıcı etki de buradan kaynaklanıyor, ama sonunda söz konusu olan hep sözcelerdi.

Foucault: Kesinlikle öyle.

J.-A. Miller: "Dispositifler" sözcüğünü kullanarak söylemin ötesine geçmeyi istiyorsun. Gelgelelim, birbirinden çok farklı unsurları bir arada ifade eden bu yeni bütünler...

Foucault: Evet!

J.-A. Miller: ....., gene de gösteren bütünleri olmaktan öteye gitmiyor. Söylemsel-olmayan bir alana nasıl ulaşabileceğini anlayamıyorum doğrusu.

Foucault: Bir dispositif saptamaya çalışırken, öncelikle bir rasyonelliğe katılan unsurları, verili bir istişare biçimini ararım...

J.-A. Miller: Rasyonellik dememek gerekiyor, yoksa episteme*'ye geri döneriz.*

Foucault: Dilerseniz, *episteme*'yi, geçmişe dönük bir bakışla, bilimsel bir teori demeyeceğim ama bir bilimsellik alanı içinde kabul edilebilecek olan bütün sözceler arasında bir ayıklama yapmayı ve bunların doğru mu yanlış mı olduğunu söylemeyi mümkün kılan stratejik dispositif olarak tanımlardım. *Episteme*, doğruyu yanlıştan değil, sadece bilimsel diye nitelenebilecek olanı bilimsel diye nitelenemeyecek olandan ayırmayı mümkün kılan dispositiftir.

Le Gaufey: Tekrar "söylemsel-olmayan" sorununa geri dönersek, bir dispositifte, sözceleri bir yana bırakırsak kurumlar dışında ne vardır?

Foucault: "Kurum" denilen şey, genellikle, az çok kısıtlanmış, öğrenilmiş davranış türlerinin tümüdür. Bir toplumda bir kısıtlama sistemi işlevi gören ve sözce olmayan her şey, kısacası toplumsal düzeyde söylemsel-olmayan alanın tümü kurumdur.

J.-A. Miller: Oysa belli ki kurumun kendisi söylemseldir.

Foucault: Evet, öyle diyebilirsiniz; ama benim dispositif nosyonum açısından şunun söylemsel olup, bunun olmadığını söyleyebilmenin fazlaca bir önemi yoktur. Gabriel'in Askeri Okul için hazırladığı mimari planı okulun kendisinin inşaatıyla birlikte değerlendirirken, neyin söylemsel, neyin kurumsal olduğunu nasıl ayırabilirsiniz? Beni yalnızca binanın plana uygun olup olmaması ilgilendirir. Ancak, benim sorunumun dilbilimsel bir sorun olmadığı göz önünde bulundurulursa, bu ayrımı yapabilmenin çok önemli olduğunu sanmıyorum.

Grosrichard: Bilme İstenci*'nde, cinsellik dispositifinin oluşumunu ve tarihini inceliyorsun. Çok şematik biçimde, bu dispositifin bir yandan senin iktidar dediğin şeyle eklemlendiği, çünkü onun aracı ve ifadesi olduğu; öbür yandan, tarihlendirilebilecek hayali bir nesneyi, yani cinsiyeti ürettiği söylenebilir. Buradan hareketle, iktidar hakkında, cinsiyet hakkında ve bunların cinsellik*

dispositifiyle ilişkisi hakkında belli başlı iki soru dizisi çıkarılabilir. İktidar konusunda, geleneksel iktidar anlayışından duyduğun kuşkuları dile getiriyorsun. Üstelik senin önerin, yeni bir iktidar teorisinden ziyade, bir "iktidar analitiği" oluşturmak doğrultusunda. Bu "analitik" terimi, burada "iktidar" dediğin şeyi ve onun cinsellik dispositifiyle bağını açıklığa kavuşturmana yardımcı oluyor mu?

Foucault: "İktidar" diye bir şey yok. Demek istediğim şu: "İktidar" diye bir şeyin belirli bir yere yerleşmiş olduğu –ya da bir noktadan yayıldığı– fikri bence yanlış temellendirilmiş bir analize, her koşulda birçok fenomeni açıklayamayan bir analize dayanıyor. Oysa gerçekte iktidar, ilişkiler demek; az çok örgütlenmiş, piramit gibi, koordine edilmiş bir ilişkiler yumağı demektir. Yani sorun, işlevi bir yanda Boulainvilliers'in, öbür yanda Rousseau'nun yapmak istediklerini yeniden yapmak olacak bir iktidar teorisi oluşturmak değildir. Boulainvilliers de Rousseau da ilk başta bütün insanların eşit olduğu bir durumdan yola çıkarlar; peki ama, ondan sonra ne olur? Birine göre tarihsel bir işgal, diğerine göre mitik-hukuksal bir olay; ama her ikisinde de, bunun, insanların artık haklara sahip olmadığı, iktidarın olduğu bir ana dayandığı açıkça anlaşılmaktadır. Ne zaman bir iktidar teorisi kurulmaya çalışılsa, daima iktidarın belirli bir yerde ve zamanda belirdiği değerlendirmesini yapma zorunluluğuyla yüz yüze gelinecek, dolayısıyla onun ortaya çıkışından söz etmek, çıkarsamak gerekecektir. Oysa iktidar gerçeklikte açık, az çok koordine edilmiş (kuşkusuz daha çok kötü biçimde koordine edilmiş) bir ilişkiler yumağıysa, o zaman geriye kalan tek sorun, iktidar ilişkileri analitiğini mümkün kılacak bir analiz aracı edinmek olur.

Grosrichard: Ancak kitabında Trento Konsili'nden söz*

* Trento Konsili, kiliseler arası konsilin 1545-1563 yıllarında aralıklarla toplandığı yer olan Trento'da, Katoliklik tarihinde bir dönüm noktasını meydana getiren ve Reformasyon'un mahkûm edilip Katolik reformuna girişilmesi nedeniyle Karşı-Reform hareketinde büyük atılımlara gebelik yapıp Katolik öğretinin tanımlanması, onaylanması ve açıkça şekillenmesini sağlayan önemli toplantıyı anlatır. (ç.n.)

ederken, "iktidarın en küçük, en bireysel davranış biçimlerine hangi kanallarla ve hangi söylemlerden yararlanarak nüfuz ettiğini ve en küçük, en fark edilmez arzu biçimlerine hangi yollarla ulaşmasının mümkün kılındığını" incelemeyi öneriyorsun... Burada kullandığın dil, hâlâ tek bir merkezden çıkarak, azar azar, bir yayılma, bulaşma ya da kanserli bir hücre gibi vücudu ele geçirme süreciyle en ufak, en çevresel nitelikli ayrıntıları bile kuşatarak her tarafa yayılan bir iktidarı akla getirmekte. Oysa bana öyle geliyor ki, başka bir yerde, "disiplinler"in çoğalmasını anlatırken, iktidarın ilk adımlarını "ufak yerler"de attığını, daha sonra kendisini, yoğunlaşmadan önce, "küçük yerler"le örgütlediğini söylüyorsun. Biri önemli olandan önemsiz olana, tepeden aşağıya ve merkezden çevreye doğru uygulanmasını anlatan, öteki ise herhalde tam zıt yönde bir sürece dikkat eden bu iki iktidar temsili nasıl bağdaştırılabilir?

Foucault: Giderek etrafını aydınlatan bir nokta metaforunu kullanışını okumanı dinlerken kulaklarıma kadar kızardım doğrusu. Ama, Trento Konsili'nden sonraki Kilise örneği çok özel bir durum. Genel kapsamda konuşursak, bence daha çok, büyük iktidar stratejilerinin kendilerini nasıl gizlediklerine, işleyiş koşullarını da mikro-iktidar ilişkilerinde nasıl bulduklarına bakmak gerekiyor. Ne var ki her zaman için, iktidar ilişkilerini koordine eden stratejilerin yeni sonuçlar doğurup o zamana kadar hiç etkilenmemiş olanları etkilediği tam zıt yönde hareketler de görülür. Bu doğrultuda, Kilise'nin on altıncı yüzyılın ortalarına kadar, cinselliği yalnızca mesafeli bir biçimde denetlediğini söyleyebiliriz. Yılda bir günah çıkarma zorunluluğu ve farklı günahların itirafı, insanın papaza çok fazla cinsel macera anlatmamasını sağlıyordu. On altıncı yüzyılın ortalarında Trento Konsili'yle birlikte, eski günah çıkarma tekniklerinin yanı sıra, Kilise kurumu içerisinde din adamlarını eğitme ve arındırma amacıyla geliştirilen bir dizi yeni prosedür uygulamaya kondu. Din okullarında ve manastırlarda yararlanılmak amacıyla, gündelik yaşamın, kendini sınavdan geçirmenin, günah çıkarmanın, vicdanı yönlendirmenin ve yöneticiler ile yönetilenler arasındaki ilişkinin düzenlenmesinin söyleme dökülmesi

için ayrıntılı teknikler geliştirildi. Bir bütün olarak topluma enjekte edilmeye çalışılan bu teknolojiydi. Ayrıca, bu hareketin tepeden aşağıya doğru yönetildiği de bir gerçektir.

J.-A. Miller: Pierre Legendre'ın üzerinde çalıştığı sorun da bu.

Foucault: Legendre'm en son çıkan kitabını henüz okuyamadım, ama *L'Amour du Censeur*'deki çabaları benim gözümde yapılması kesinlikle gerekli olan bir girişimi ifade ediyor. Legendre o kitabında gerçekten var olan bir süreci anlatır. Ne var ki ben, iktidar ilişkilerinin *yalnızca* bu şekilde, tepeden aşağıya kurulduğuna inanmıyorum.

Grosrichard: Yani, tepeden aşağıya ve üstelik negatif ya da baskıcı bir şekilde uygulanan bu iktidar temsilinin bir yanılsama olduğunu mu düşünüyorsun? Bu, bizzat iktidarın kendisinin doğurduğu, yaratılması zorunlu olan bir yanılsama değil mi? Kaldı ki bu çok kalıcı bir yanılsama ve her şey bir yana insanlar da şeyleri değiştirebilmek umuduyla bu tür bir iktidara karşı mücadele etmiştir.

G. Miller: Şunu da ekleyeceğim: İktidarın, bütün bir toplum ölçeğinde, tepeden aşağıya doğru yayılmadığı, tersine bir ilişkiler yumağı olarak analiz edilebileceği görüşü benimsense bile, bu ilişkilerin üzerinde temellendiği düzlem olan "mikro-iktidarlar" gene yukarıdan aşağıya işlemez mi?

Foucault: Evet, öyle diyebilirsiniz. İktidar ilişkileri eşitsiz ve görece istikrarlı bir kuvvetler ilişkisi olduğu sürece, bunun bir yukarısı bir de aşağısının olduğu ve bir potansiyel farklılığı içerdiği açıktır.

Grosrichard: Daima insanın kendisinden daha altta birisinin bulunmasını gerektiren bir durum.

Foucault: Aynı fikirdeyim, ama benim kastettiğim, yukarıdan aşağıya bir hareket olabilmesi için aynı zamanda aşağıdan yukarıya bir hareketliliğin de olması gerektiği. Basit bir örnek olarak, feodal iktidar ilişkisini alalım. Toprağa bağlı olan serfler ile onlar-

dan rant elde eden toprak beyi arasında, yerel, görece özerk, neredeyse yüz yüze bir ilişki vardır. Bu ilişkinin sürekli kalabilmesi için feodal sistemin belirli bir piramit düzeneğinde kurulması zorunludur. Ama, Fransız kralları ile onların on birinci yüzyıldan itibaren yavaş yavaş kurdukları devlet aygıtlarının iktidarı, hiç de merkezi iktidarın basit bir izdüşümü olarak görülmemesi gereken davranış biçimleri, kurumlar ve yerel iktidar ilişkilerinde kök salma koşuluyla varolmuştur.

J.-A. Miller: Öyleyse bu "iktidar ilişkisi" nedir? Herhalde salt bir zorunluluk ilişkisi değildir...

Foucault: Yoo, hayır! Ben sadece az önce sorulan, "negatif" olduğu düşünülen bu yukarıdan aşağıya uygulanan iktidarla ilgili soruyu yanıtlamaya çalışıyordum. İster yukarıdan ister aşağıdan gelsin ve hangi düzeyde incelenirse incelensin, her türlü iktidar bütün Batı toplumlarında negatif, yani *hukuksal* bir formda, fiilen az çok tekbiçimli bir şekilde temsil edilmektedir. Bu, iktidar dilini büyünün, dinin ya da başka bir şeyin değil; yasanın oluşturduğu Batı toplumlarının karakteristik bir özelliğidir.

Grosrichard: Ama, örneğin, Batı'daki bütün aşk tarihinde ve saray yazınında formüle edildiği haliyle aşkın dili hukuksal bir dil değildir; gene de bu dil iktidardan başka hiçbir şeyin sözünü etmez ve daima tahakküm ve kölelik ilişkileri kurulur. Sözgelimi, "metres" terimi üzerinde duralım.

Foucault: Evet, gerçekten. Yalnız bu noktada Duby'nin ilginç bir açıklaması var. Duby, saray yazınının ortaya çıkışını, ortaçağ toplumunda "*juvenes*"lerin varlığıyla ilişkilendiriyor: "*Juvenes*", genç insanlar, miras hakkı bulunmayan ve feodal sistemi karakterize eden doğrudan soy ilişkilerinin dışında yaşamak zorunda olan evlatlardı. Meşru erkek mirasçılar arasında ölüm olmasını beklerlerdi ki mirasçı bir kadın mirasın sorumluluğunu ve bir aile reisinin görevlerini üstlenebilecek nitelikte bir koca bulma zorunluluğuyla karşılaşsın. Yani *juvenes*, iktidar ve mülkiyetin devredilme tarzının kendiliğinden doğurduğu, durmadan karışıklığa neden olan bir fazlalığı temsil ediyordu. Duby saray yazınının kökenini

burada görür: Saray yazını, juvenes ile bir aile reisi, toprak beyi, hatta kral arasında, daha önce elde edilmiş bir eş üzerinde yapılan bir tür kurgusal mızrak dövüşüydü. Savaşlar arasındaki sürelerde ve boş geçen uzun kış akşamlarında, kadının etrafında böyle bir saray ilişkileri ağı örülmüştü. Bu ilişkiler temelde iktidar ilişkilerinin tam tersiydi; çünkü her zaman söz konusu olan şey toprak sahibinin karısını baştan çıkarmak üzere şatoya gelen bir şövalyeydi. Dolayısıyla burada kurumların kendisi tarafından bir ödün olarak üretilen, kabul edilebilir bir serbesti vardı ve bu da saray edebiyatı temalarında bulunan bu gerçek-kurgusal mızrak dövüşünü getiriyordu. Bu, iktidar ilişkileri çevresinde, iktidar düzeneğinin yarıklarında oynanan bir komedidir; ama gerçek bir iktidar ilişkisi değildir.

Grosrichard: Belki, ama öyle bile olsa, saray yazını, trubadurlar aracılığıyla Arap ve Müslüman uygarlığından gelmiştir. Duby'nin analizi burada da işe yarar mı? Neyse biz tekrar iktidar ve iktidarın dispositifle ilişkisi sorununa dönelim.

Millot: Bilme İstenci'*nde "bütünsel dispositifler" diye adlandırdığınız olguyu tartışırken şöyle yazıyorsunuz: "Burada mantık son derece açıktır, amaçlar kolayca deşifre edilebilir, gene de bunları kimsenin tam anlamıyla tasarlamadığı ve ancak çok az kimsenin formüle edebildiği de açıktır: 'Yaratıcıları' ya da sorumlularında genellikle en ufak bir ikiyüzlülük izine rastlanmayan sözlü taktikleri koordine eden büyük, anonim, neredeyse sessiz stratejilerin örtük niteliği budur..." Burada öznesiz bir stratejiye benzer bir durumu anlatıyorsunuz. Hangi biçimde düşünülebilir bu?*

Foucault: Bir örnek verelim. 1825-1830 yıllarından itibaren ilk ağır sanayilerde çalışan işçileri kendi işyerlerine mıhlayan iyi tanımlanmış stratejilerin yerel düzlemde ve aslında sözlü bir biçimde ortaya çıktığına tanık oluruz. Burada söz konusu olan işin hareketliliğini engellemekti. Mulhouse'da ve Kuzey Fransa'da bu doğrultuda çeşitli taktikler geliştirilmiştir: Herkesin evlenmesi yönünde baskı yapma, konut temin etme, işçi siteleri (*cités ouvri-*

ères) inşa etme ve Marx'ın sözünü ettiği, ücretler ancak ay sonunda ödenirken kiraların peşin alınması gibi kurnazca bir borçlandırma sistemi uygulama. Bunların yanında tasarruf sandığı sistemi, aslında yalnızca patronların ajanı olan bakkallar ve şarap tüccarlarıyla tüketimde borçlandırma sistemi, vb. de vardır. Sonuçta, bütün bu uygulamaların çevresinde ufaktan ufaktan, bir hayırseverlik söylemi, işçi sınıfının ahlâkileştirilmesi söylemi gelişir. Uygulanan deneyler, bilinçli biçimde işçi sınıfının ahlâkileştirilmesi programları öneren kurum ve dernek ağları aracılığıyla genelleştirilir. Bunların üstüne bir de kadınların çalışması, çocukların eğitilmesi ve bu iki olgu arasındaki ilişkiler sorunu eklenir. Merkezileşmiş, parlamenter bir düzenleme olan çocukların eğitimi ve işçilerin barınma sorunuyla uğraşan tümüyle yerel inisiyatifler arasında, zamanın ve mekânın yarattığı koşullara göre icat eden, değiştiren ve ayarlama yapan türlü destek mekanizmasının (işveren sendikaları, ticaret odaları, vb.) varlığı gözlemlenir. Öyle ki tutarlı, rasyonel bir strateji olduğunu rahatlıkla görebilirsiniz, gelgelelim artık, bu sistemi tasarlayanın kim olduğunu söylemek mümkün değildir.

Millot: Peki, o zaman toplumsal sınıf hangi rolü oynar?

Foucault: Ah, burada sorunun merkezine ve benim söylemimin karanlık noktasına geliyoruz. Hâkim sınıf basitçe bir soyutlama değildir, ama önceden verilmiş bir şey de değildir. Çünkü bir sınıfın hâkim sınıf haline gelmesi, kendi hâkimiyetini oturtması ve bu hâkimiyetin kendini yeniden üretmesi, kesinlikle, bu hâkimiyetin sürekliliğini sağlayan büyük stratejiler çerçevesinde uygulanan birtakım etkili ve bilinçli taktiklerin sonucuna bağlıdır. Bununla beraber, var olan güç ilişkilerini sabitleştiren, yeniden üreten, çeşitlendirerek çoğaltan ve vurgulayan strateji ile ona bağlı olarak hâkim bir konuma gelen sınıf arasında karşılıklı bir üretim ilişkisi vardır. Yani, işçi sınıfının ahlâkileştirilmesi stratejisinin burjuvazinin stratejisi olduğu söylenebilir. Hatta, burjuva sınıfının burjuva sınıf olmasını ve hâkimiyetini uygulamasını sağlayan strateji olduğu da söylenebilir. Ne var ki, hem gerçek hem kurgusal bir tür özne olarak, kendi ideolojisi ya da ekonomik projesi düzeyinde bu

stratejiyi geliştiren ve işçi sınıfına zorla dayatanın burjuva sınıfı olduğunun söylenebileceğini sanmıyorum.

J.-A. Miller: Öyleyse özne yok, ama ortaya yine de bir sonuç çıkıyor...

Foucault: Bir amaca bağlı olarak ortaya bir sonuç çıkıyor.

J.-A. Miller: Dolayısıyla kendini dayatan bir sonuç...

Foucault: ... kendini dayatılmış bulan. Tekrarlarsak: İşçi sınıfının ahlâkileştirilmesini ne eğitim yasalarıyla Guizot ne de kitaplarıyla Dupin dayatmadığı gibi, işverenler sendikası da dayatmış değildi. Buna rağmen başarıldı; çünkü başıbozuk, durmadan yer değiştiren bir işgücünün denetim altına alınmasına yönelik acil bir ihtiyacı karşılıyordu. Amaç ortaya çıkınca ona uygun, gün geçtikçe daha tutarlı hale gelen bir strateji gelişti, yalnız yasayı hazırlayan ve "Şunu yapacaksınız ve şunu yapmayacaksınız" şeklinde ifade eden bir özne gerekmiyordu.

G. Miller: Peki, bu stratejinin kapsamı içinde kalan farklı özneler nasıl ayırt edilecektir? Örneğin, bu stratejiyi üretenler ile yalnızca ona göre hareket etmek durumunda olanlar arasında bir ayrım yapmak gerekmez mi? Her iki tarafın girişimleri, sonunda birbirine yakınlaşsa bile birbirlerine karışır ya da birleşirler mi? "Evet" diyorsak, bu hangi terimlerle olur?

Grosrichard: Başka bir yolla ifade edersek, Mandeville'in Arılar Masalı*'nı mı model alıyorsun?*

Foucault: Tam olarak böyle diyemem, ama başka bir örnek vereceğim: Bir yandan ceza sisteminde psikiyatriden yararlanılan, buna karşılık, öbür yandan anormal öznelerin eylemleri ya da davranışları üzerinde ceza türünden denetim ve müdahalelerin geliştirildiği tıbbi-hukuksal bir dispositifin oluşturulması. Bu, yozlaşma ve yozlaşmış kişiler sorunu etrafında dev bir teorik ve yasal yapının kurulmasıyla sonuçlandı. Burada ne oldu? Her tür özne müdahaleye başladı: örneğin kamu düzeni adına idari personel ve özellikle de doktorlarla yargıçlar. Burada çıkarlardan söz edilebilir mi?

Doktorlar niçin cezai alana böylesine doğrudan müdahale etmek istediler? Üstelik tam da psikiyatriyi tıbbi-hukuksal alanın tam ortasında olan, ama ne tıbbi ne de hukuksal olan gözaltına alma pratiğinin oluşturduğu magmadan güçlükle de olsa yeni yeni kurtarmış oldukları anda. Akıl hastalığı uzmanları akıl hastalığının teorisi ile pratiğini zar zor ayırıp sınırlarını daha yeni belirlediler, ama işte "bizim işimiz olan suçlar var, bu insanlar bizim" diyorlar! Doktorların bundaki tıbbi çıkarları nerede? Psikiyatrinin, suçu kendi alanına ilhak etmeyi ve kendi rasyonelliğine tabi kılmayı hedefleyen bir tür emperyalist dinamik taşıdığını söylemek bizi hiçbir yere götürmez. Ben daha çok, bu noktada, kendini özerk hale getirmiş; ama ondan sonra kendisini kamu sağlığının bir parçası olarak göstererek müdahalesini temellendirmeye ihtiyaç duyan bir psikiyatrinin varlığıyla bağıntılı bir zorunluluk (mutlaka çıkar demeniz gerekmez) bulunduğunu söylemeyi tercih ederim. Ve psikiyatri, böyle bir temeli ancak kendisinin iyileştirmesi gereken bir hastalık (akıl hastalığı) bulunduğu varsayımının kabul edilmesiyle kurabilirdi. Ayrıca, bir salgın hastalık, sağlık koşullarının eksikliği ya da ona benzer bir sorunla karşılaştırılabilecek türde kendisinin savaşması gereken bir tehlike de olmalıydı. Peki, deliliğin, kendini (birkaç dakikalık çatlakları, sadece çok iyi yetişmiş gözlemcilerin fark edebileceği usul usul mırıldanma durumlarını saymazsak) önceden herhangi bir belirtiyle dışavurmadan, ansızın korkunç bir suça dönüşebildiği aşırı örneklerin var olduğunu göstermenin dışında, bir tehlike oluşturduğu nasıl kanıtlanabilir? Cinayet monomanyası teşhisi böyle ortaya çıkmıştır. Delilik, onu fark edebildiğini iddia eden sağduyulu insanlar tarafından önceden görülemediğine göre, ciddi bir tehlikedir. Yalnızca bir doktor deliliği anlayabilir. Bu yüzden delilik salt doktorlara özgü bir nesne halini alır ve doktorun müdahale etme hakkı da böylece temellenir. Yargıçlar için ise istemedikleri halde, doktorların müdahalesini kabullenmelerini sağlayanın bir başka zorunluluk olduğu söylenebilir. Ceza Yasası'nın şekillendirdiği yapının yanı sıra, yargıçların eline teslim edilmiş olan cezalandırıcı hapishane makinesi de ancak bireyi tepeden tırnağa dönüştürmek ve ıslah etmek için bi-

reyselliğine, suça değil suçluya müdahale etmesi koşuluyla uygulamaya konursa etkili biçimde işleyebilir. Ne var ki, ne nedeni ne de gerekçeleri saptanamayan suçlar ortaya çıktığında, cezalandırma da olanaksızlaşmaktaydı. Artık *bedensel işkenceyle* değil, kapatmayla işleyen bir ceza sisteminde, tam olarak tanınmayan bir insanın cezalandırılması olanaksızdır. (Bu öylesine doğrudur ki geçen gün saygıdeğer birisinin ağzından, hepimizin ağzını hayretten açık bırakan şu şaşırtıcı cümle işitilmiştir: "Patrick Henry'yi idam edemezsiniz, çünkü onu tanımıyorsunuz." Bu ne demektir? Onu tanısalardı öldürme hakkına sahip olacaklar mıydı?) Bu yüzden yargıçlar, ıslah ve hapishane uygulaması halini almış bir ceza pratiğiyle hâlâ cezalandırma ve kefaret ödemeye dayalı bir ceza yasasını birleştirmek üzere, psikiyatriye bir alan açmak zorunda kalmışlardı. İşte böylece, tam anlamıyla çıkar ifade etmeyen stratejik zorunluluklarla yüz yüze gelirsiniz...

G. Miller: "Çıkar" yerine "sorun" (doktorlar için) ve "zorunluluk"u (yargıçlar için) koyuyorsun. Ama böylece sağladığın ilerleme çok az ve belirsiz.

Le Gaufey: Bana öyle geliyor ki senin analizini yönlendiren metafor sistemi, düşünen ve irade sahibi bir özneye yapılan göndermeyi ortadan kaldırmayı mümkün kılan organizma sistemi. Canlı bir organizma daima kendi varlığını sürdürme eğilimindedir ve bu hedefe ulaşmak için her araç mubahtır.

Foucault: Hayır, bu düşünceye kesinlikle katılmıyorum. Her şeyden önce, ben hiçbir zaman organizma metaforunu kullanmadım. İkincisi, sorun kendini idame ettirme sorunu değildir. Stratejiden söz ettiğim zaman, bu terimi ciddiye alarak kullanıyorum: Belirli bir kuvvetler ilişkisinin sadece kendini devam ettirmesi değil; bunun yanında kendini pekiştirmesi, istikrarlılığını koruması ve genişletmesi için bir manevra alanı açmak zorunludur. Psikiyatri, kendini kamu sağlığı sisteminin bir parçası olarak kabul ettirmek için manevra yapmak zorundaydı. Bu bir organizma değil, yargıçlar ne kadar organizmaysa o kadar organizma. Söylediğim şeylerden nasıl olur da bunların organizma olduğu sonucuna varılabileceğini anlayamıyorum doğrusu.

Grosrichard: Gene de burada çarpıcı olan, on dokuzuncu yüzyılda örneğin Auguste Comte'la organizma modeli üzerine tasarlanan bir toplum teorisinin oluşturulmasıydı. Neyse, şimdilik bunu bir kenara bırakalım. Senin bize bu "öznesiz strateji"yi nasıl kavradığını göstermek amacıyla verdiğin bütün örnekler on dokuzuncu yüzyıldan, toplum ile devletin zaten çok merkezi, tekniklerleşmiş olduğu bir dönemden alınmış. Daha önceki dönemler için de açıklık söz konusu mu?

J.-A. Miller: Kısacası, tam da stratejinin bir özneye sahipmiş gibi göründüğü bir anda Foucault özne olmadığını gösteriyor...

Foucault: Bu sözlere bir anlamıyla katılırım. Geçen gün birisinin iktidardan söz ettiğini duydum; iktidar lafını kullanmak moda oldu. Bu kişi ünlü "mutlak" monarşide aslında mutlak olan hiçbir yan bulunmadığını gözlemliyordu. Gerçekten de "mutlak" monarşi, bir kısmı coğrafi mekânlar, bir kısmı piramitler, bir kısmı da bedenler olarak ya da aile sistemlerinin, akrabalık bağlarının, vb. etkisi aracılığıyla işleyen, dağınık haldeki pek çok iktidar adacığından oluşuyordu. Böyle bir sistemde büyük stratejilerin neden ortaya çıkamayacağı son derece açık olsa gerektir. Fransız monarşisi çok kuvvetli, ama çok da katı bir idari dispositifle donatılmıştı: Pençesinden sayısız şey kayıp giden bir dispositifti bu. Tamam, iktidarın açık temsilcisi olan bir kral vardı; oysa gerçeklikte iktidar merkezileşmemişti ve kendisini hem ince hem esnek hem de bütünlüklü olan büyük stratejilerle ifade etmiyordu. Öbür yandan, on dokuzuncu yüzyılda her türden mekanizma ve kurum yoluyla (parlamenter sistem, enformasyonun yaygınlığı, yayıncılık, dev sergiler, üniversite, vb.) "burjuva iktidarı", bir özne atfedilmesine gerek kalmadan kendi büyük stratejilerini geliştirebiliyordu.

J.-A. Miller: Kelimeler ve Şeyler*'i yayımladığın zaman* Les Temps Modernes *tarafından bir* episteme*'den öbürüne geçişte hiçbir nedensellik olmadığı için oldukça eleştirilmiş olsan da, teorik alanda o eskimiş "öznesiz aşkın mekân" hiçbir zaman çok kişiyi korkutmadı. Bununla beraber, "teorik" alan değil, "pratik"*

alan söz konusu olduğu zaman bir sorunla karşılaşılır herhalde. Güç ilişkileri ve yürütülen mücadelelerin varlığı dikkate alındığında, kaçınılmaz olarak, "kimin mücadele ettiği" ve "kime karşı mücadele ettiği" sorusu gündeme gelmektedir. İşte bu noktada özne sorusundan, daha doğrusu özneler sorusundan kaçamazsınız.

Foucault: Sizinle tamamen aynı fikirdeyim. Zaten benim zihnimi kurcalayıp duran sorun da bundan başka bir şey değil. Buna nasıl bir yanıt verilebileceğinden çok emin değilim. Ama her şey bir yana, iktidarın iktidar ilişkileri temelinde analiz edilmesi gerektiği göz önünde bulundurulursa, bununla iktidar ile mücadeleler ve bilhassa sınıf mücadelesi arasında var olan ilişkiyi kavrama şansı bence diğer teorik çerçevelere göre çok daha fazladır. Benim çoğunlukla, Marx'ın metinlerinin değilse bile Marksistlerin metinlerinin çoğunluğunda (belki Troçki'yi dışarıda tutabiliriz) çarpıcı bulduğum nokta, sınıf mücadelesinin sözü açıldığında *mücadele* sözcüğünden ne anlaşıldığı konusunda suskun kalınmasıdır. Burada "mücadele" ne anlama gelmektedir? Bu diyalektik bir karşılaşma mıdır? İktidar için verilen siyasi kavga mıdır? Ekonomik bir mücadele midir? Bir savaş mıdır? Sınıf mücadelesinin dikine kestiği sivil toplum başka araçlarla sürdürülen bir savaş mı olacaktır?

Colas: Herhalde burada, "iktidarı ele geçirme" hedefini gütmeyen diğer kurumlara asimile edilemeyecek kurum olan partiyi hesaba katmamız gerekiyor...

Grosrichard: Ve sonra, Marksistler yine de bu mücadeleler alanı içinde gerçek kapışma sınırlarını belirlemeye yarayan, "Kim dostumuz, kim düşmanımız?" sorusunu soruyorlar...

J.-A. Miller: Sonuç olarak, birbirine karşı çıkan özneler kimlerdir sizce?

Foucault: Bu sadece bir varsayım, ama ben herkesin herkese karşı olduğunu söyleyeceğim. Mücadelenin, biri proletarya, diğeri burjuvazi olmak üzere baştan verili özneleri yoktur. Kim kime karşı savaşır? Hepimiz birbirimizle savaşıyoruz. Ve her birimizin içinde, daima içimizdeki başka bir şeyle savaşan bir şeyler vardır.

J.-A. Miller: Bu, bir kısmı hemen dağılan, diğer bir kısmı daha kalıcı olan; ama sonuçta ilk ve son unsurların daima bireyler olarak kalacağı geçici koalisyonlardan başka bir şey olmayacağı anlamına mı gelir?

Foucault: Evet, bireyler, hatta alt-bireyler.

J.-A. Miller: Alt-bireyler mi?

Foucault: Niçin olmasın?

G. Miller: İktidar sorunu konusunda, okur olarak izlenimimi söylemem gerekse, kitabın bazı yerlerinin fazla iyi olduğunu söylerdim...

Foucault: La Nouvelle Critique de aynı şeyleri önceki kitabım için söylemişti: O kadar iyi ki içinde yalanlar gizliyor olmalı...

G. Miller: Benim kastettiğim, bu stratejiler meselesinin fazla iyi işlendiği. Ben bunun bir sürü yalan barındırdığını düşünmüyorum; ama her şeyin yerel, bölgesel ve ulusal düzeyde ve yüzyıllarca kusursuz biçimde düzenlenip örgütlendiğini gördükten sonra, karmaşaya hâlâ yer kalıp kalmadığını merak ettiğimi söylemeden duramayacağım.

Foucault: Ah, size bütün kalbimle katılıyorum. Hukuk ve psikiyatri bir araya geliyor, ama ne karmaşalar ne imkânsızlıklar yoluyla! Benim konumum ise sanki bir savaş yürütüyormuşum gibi görünüyor: Tariflerle yetinilmiyorsa, bir zaferin ya da bir yenilginin açıklanmaya çalışılması isteniyorsa, o zaman sorunların strateji terimleriyle ortaya konması ve "Bu niçin işledi? Bu nasıl tıkandı?" sorularının sorulması gerekir. Bu yüzden olaylara bu açıdan bakıyorum ve bu da hikâyenin doğru olamayacak kadar güzel olduğu izlenimini veriyor.

Grosrichard: Şimdi cinsiyete geçelim. Sen cinsiyeti, bir anlamıyla cinsellik dispositifinin ürettiği tarihsel bir nesne olarak görüyorsun.

J.-A. Miller: Önceki kitabın suça eğilimlilik konusunu ele

altıyordu. Açık ki cinsellik farklı türde bir nesne. Bunun benzer olduğunu göstermek daha ilginç olmaz mıydı? Sen hangisini tercih edersin?

Foucault: Benzer olup olmadığını görmeye çalışalım derim önce. Oyunun amacı bu ve ben altı cilt yazmayı düşünüyorsam eğer, kesinlikle bu bir oyun olduğu içindir! Bu kitap, nasıl bir ad vereceğimi önceden bilmeden yazdığım ve son ana kadar hiçbir başlık düşünmediğim tek kitabım. "Cinselliğin Tarihi" dememin nedeni, daha iyi bir başlık bulamamamdır. İlk başta tasarlayıp daha sonra vazgeçtiğim başlık "Cinsiyet ve Hakikat"ti. Bu başlık reddedildi, ama benim sorunum da buydu: Batı'nın tarihinde cinsel zevk ile ilgili olarak hakikat sorununun konması için ne yapıldı? Üstelik bu, benim zihnimi *Deliliğin Tarihi*'ni yazışımdan beri işgal eden bir sorundu. Tarihçiler bu kitabı okuyunca, "Evet, güzel, ama neden on yedinci ve on sekizinci yüzyılda rastlanan değişik akıl hastalıklarını incelemedin? Neden o dönemki akıl hastalıkları salgınlarının tarihini yazmayı düşünmedin?" sorularını yöneltiyorlar. Bunun her anlamda ilginç olduğunu, ama benim sorunumun bu olmadığım anlatamıyorum. Delilik konusundaki sorunum, delilik sorusunun hakikat söylemleri, yani *doğru* söylemler statüsü ve işlevine sahip söylemler yönünde nasıl işlevlendirildiğini öğrenmekti. Batı'da bu bilimsel söylemdir. Cinsellik sorununa da bu açıdan yaklaşmak istedim.

Grosrichard: Cinsiyet olarak adlandırdığın şeyi bu cinsellik dispositifine bağlı olarak nasıl tanımlayabilirsin? Bu hayali bir nesne, bir fenomen, bir yanılsama mıdır?

Foucault: Bakın size kitabı yazdığım sırada neler olduğunu anlatayım. Birbiri peşi sıra bir sürü taslak vardı ortada. İlk olarak, cinsiyet önceden verili bir başlangıç noktası olarak düşünülmüştü ve cinsellik cinsiyete eklenen, üstünü örten ve en uç noktada onu anlaşılmaz hale getiren, hem söylemsel hem de kurumsal bir oluşum olarak görünüyordu. İlk yaklaşım çizgisi buydu. Sonra müsveddemi tanıdığım bazı yakın insanlara gösterdim ve içeriğin fazla doyurucu olmadığını anlamaya başladım. Bunun üzerine her şe-

yi tersyüz ettim. Bu sadece bir oyundan ibaretti, çünkü emin değildim... Ama kendi kendime şöyle dedim: Kendi yasaları ve kısıtlamaları olan ve erkek cinsiyet kadar dişi cinsiyetin de tanımlanmasına temel olan bir merci olarak gözüken cinsiyet, aslında tam tersine cinsellik dispositifi tarafından üretilmiş bir şey olamaz mı? Cinsellik söylemi ilk başta cinsiyete değil; onun yerine bedene, cinsel organlara, zevklere, akrabalık ilişkilerine, bireyler arası ilişkilere, vb. uygulanıyordu.

J.-A. Miller: Heterojen bir bütün...

Foucault: Evet, heterojen bir bütün, nihayetinde üstü tamamen cinsellik dispositifi tarafından örtülen bir bütün. Ve bu da, belirli bir anda, kendi söyleminin ve herhalde bu söylemin uygulanışının temel taşı olarak cinsiyet fikrini üretmiştir.

G. Miller: Ama bu fikir, cinsellik dispositifinin kuruluşuyla aynı zamanda ortaya çıkmadı mı?

Foucault: Hayır, hayır! Bence cinsiyetin on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığı görülüyor.

G. Miller: Bizim cinsiyetimiz yalnızca on dokuzuncu yüzyıldan beri mi var?

Foucault: On sekizinci yüzyıldan bu yana cinselliğimiz, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana da cinsiyetimiz var. Daha önce sahip olduğumuz ise kuşkusuz tendi. Hepsinin asıl kaynağı da Tertullian'dı.

J.-A. Miller: Söylediklerini açıklaman gerekiyor bize.

Foucault: Pekâlâ, Tertullian şu iki temel unsuru tutarlı bir teorik söylem içinde birleştirmişti: Birincisi, Hıristiyanlığın buyruklarının temel yanları *–didakhe–* ile bilinemezcilerin ikiciliğinden kaçmayı sağlayan ilkeler.

F.-A. Miller: Freud'da konumlandırılmış olan kopuşu silmeni mümkün kılacak araçların peşinde olduğunu görüyorum. Hatırlarsın, Althusser Marx'çı kopuşu ilan ettiği zaman sen elinde silginle ortaya çıkmıştın bile. Şimdi de Freud aynı süreçten geçe-

cek ve zaten senin amacın da, ifade edeceğin gibi, kuşkusuz karmaşık bir strateji çerçevesinde, bundan başka bir şey değil. Gerçekten Tertullian ile Freud arasındaki kopuşu silebileceğine inanıyor musun?

Foucault: Benim söyleyeceğim, kendi açımdan, kopuklukların ve kopuksuzlukların tarihinin her zaman için hem bir çıkış noktası hem de çok göreli bir durum olduğudur. *Kelimeler ve Şeyler*'de, çıkış noktam olarak, çok belirgin bazı farklılıklardan, on sekizinci yüzyılın sonlarında empirik bilimlerin dönüşümünden yola çıkmıştım. 1780'de kaleme alınmış bir tıp incelemesi ile 1820'de kaleme alınmış bir patolojik anatomi incelemesinin iki ayrı dünya olduğunu görmemek için, sözüm meclisten dışarı, cahil olmak gerekir. Benim sorunum, söylem tipi karşısında başka bir söylem tipinin kullanılması, olaylara falan türde bir açıdan değil başka bir açıdan bakılabilmesi için hangi dönüşümler dizisinin zorunlu ve yeterli olduğunu bilmekti. Şimdiki halde, konjonktürel nitelikli nedenlerden dolayı ve herkes vurguyu kopuşlara yaptığı için, manzarayı değiştirmeye çalışalım ve çıkış noktamız olarak, gönderme noktalarının değiştirilmesi koşuluyla, "kopuş" kadar açık olan başka bir şeyi alalım, diyorum. Sonuç olarak, itiraf makinesinin ortaya çıktığı görülüyor ki, psikanaliz ile Freud bunun içinde sadece bir epizod.

J.-A. Miller: Sen, bir kerede muazzam miktarda şeyi yutan bir makine kuruyorsun...

Foucault: Bir kerede muazzam miktarda. Sonra da artık ne tür dönüşümlerin gerçekleştiğini saptamaya çalışacağım...

J.-A. Miller: Kuşkusuz, esas dönüşümün Freud'la başlamadığını belirterek. Örneğin, cinselliğin aile üzerinde odaklanmasının Freud'dan önce başladığını göstereceksin ya da...

Foucault: Bana kalırsa, benim sırf bu oyunu oynamış olmam, Freud'un radikal bir kopuş noktası olarak görünmesini ve her şeyin buradan hareketle yeniden düşünülmesini dışlıyor. Ben on sekizinci yüzyılda ekonomik nedenlerle, tarihsel nedenlerle,

içinde Freud'un da yer alacağı bir dispositifin kurulduğunu göstermeye çalışacağım. Tabii hiç kuşkusuz, Freud'un, yozlaşma teorisini, tıpkı bir eldiven gibi, nasıl tersyüz ettiğini göstereceğim; ki bu, Freudcu kopuşun genelde bilimsellik temelinde bir olay olarak konumlandırılma yolu değildir.

J.-A. Miller: Evet, kendi prosedürünün aldatıcı karakterini vurgulamak istiyorsun. Vardığın sonuçlar gönderme noktalarının seçimine, gönderme noktalarının seçimi de konjonktüre bağlı. Yani, bize bütün anlattığın, her şeyin bir görünüşten ibaret olduğu mu?

Foucault: Aldatıcı bir görünüş değil, tamamen kurulmuş bir şey.

J.-A. Miller: Doğru, bunun için de onu manipüle eden senin istediklerin, senin umutların, senin...

Foucault: Doğru, polemik amacının ya da siyasi amacın ortaya çıktığı nokta da bu. Ancak bildiğiniz gibi, ben hiçbir zaman polemiğe girmiyorum ve siyasetten de uzağım.

J.-A. Miller: Peki, psikanaliz konusunda ne tür sonuçlara varmayı umuyorsun?

Foucault: Öncelikle, alışılmış tarih metinlerinde, cinselliğin tıp ve bilhassa psikiyatri tarafından görmezlikten gelindiğinin, nevrozların cinsel nedenlerini en sonunda Freud'un keşfettiğinin okunduğunu söyleyeceğim. Oysa bu bakışın gerçeği yansıtmadığını, cinsellik sorununun on dokuzuncu yüzyıl tıbbı ile psikiyatrisinde kesin ve ağırlıklı bir yer tuttuğunu, esasında Freud'un bir gece Charcot'dan* duyduklarını –"Mesele tümüyle cinselliktir"– harfi harfine yinelemekten öte bir yenilik getirmediğini şimdi herkes bilmektedir. Psikanalizin gücü, bambaşka bir alana, yani bilinçdışının mantığına açılmasında yatmaktadır. Üstelik bu noktadaki cinsellik artık başlangıçta olduğu şey değildir.

* Freud'un, *Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung, Jahrbuch der Psychoanalyse*, C. VI, 1914, s. 207-260'da aktardığı Charcot daveti olayı ima edilmektedir.

J.-A. Miller: Kesinlikle öyle. Psikanaliz diyorsun. Burada Lacan'dan söz ettiğin söylenebilir, değil mi?

Foucault: Freud ve Lacan diyelim. Başka bir deyişle, önemli olan *Cinsellik Teorisi Üzerine Üç Deneme* değil, *Düşlerin Yorumu*'dur.

J.-A. Miller: Gelişme teorisi değil, gösteren mantığı.

Foucault: Gelişme teorisi değil, nevrozların ya da psikozların altındaki cinsel giz de değil; bilinçdışının mantığı...

J.-A. Miller: Cinsellik ile bilinçdışını karşı karşıya koymak çok Lacancı bir yaklaşım. Üstelik, cinsel ilişki olmadığını söylemek bu mantığın aksiyomlarından birisi.

Foucault: Bu aksiyomun varlığından haberim yoktu.

J.-A. Miller: Bu aksiyom, cinselliğin diğer her şey gibi, en başından itibaren tarihsel olmadığı düşüncesini içerir. Ekmeğin tarihinden söz edilebileceği anlamda bir cinsellik tarihi yoktur.

Foucault: Hayır; ama bir delilik tarihinin bulunması anlamında vardır, hakikat terimleriyle sorulmuş soru olarak deliliği kastediyorum. Deliliğin insan, özne ya da aklın hakikatiyle ilgili olarak bir anlam taşıdığı bir söylem içinde. Deliliğin aklın maskesi görünümünü kaybettiği, aklın sırlarının özünün değilse bile bir parçasının yegâne sahibi, aklı başında her insanda var olan olağandışı bir Başkası olarak zihinlerde yer ettiği günden itibaren, işte o andan itibaren, deliliğin tarihine benzer bir şey, hiç değilse delilik tarihinde yeni bir epizod şekillenmeye başlar. Ve biz henüz bu epizoddan çıkmış sayılmayız. Aynı doğrultuda, insana "Salt kendi cinsiyetinden zevk üretmekle kalmayacak, hakikat de üreteceksin ve bu hakikat senin hakikatin olacak," dendiği günden, Tertullian'ın Hıristiyanlara "İffetinizin söz konusu olduğu noktada..." demeye başladığı günden itibaren diyeceğim.

J.-A. Miller: Bak, gene köken arıyorsun, şimdi de suç Tertullian'ın.

Foucault: Sadece şaka yapıyordum.

J.-A. Miller: Belli ki, işlerin çok daha karmaşık olduğunu, heterojen düzeyler, yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya hareketler bulunduğunu söyleyeceksin. Ama bu her şeyin başlamış olabileceği nokta arayışı, bütün bu söz illeti...

Foucault: Bunları kurgusal bir biçimde, şaka yollu, hikâye olsun diye söylüyorum.

J.-A. Miller: Peki, şaka yapmayınca ne demek gerekirdi?

Foucault: Ne demek mi gerekirdi? Bu kökeni Euripides'te bulmak ve onu Yahudi mistisizminin bazı unsurları ve İskenderiye felsefesinden başka unsurlar ile Stoacılar'daki cinsellikle bağlamak, bu arada *enkrateia* nosyonunu da, Stoacılar'da bulunmayan namusu da katmak mümkün olurdu herhalde... Oysa benim ilgilendiğim, üzerinde konuştuğum olgu, insanlara kendi hakikatlerinin sırrının cinsiyetlerinde yattığını söylemek için kullanılan şey.

Grosrichard: İtiraf tekniklerinden söz ediyorsun. Bunun yanında bence dinleme teknikleri de var. Örneğin, günah çıkaranlar için hazırlanan elkitaplarının çoğunda da vicdanı olayları anlatan sözcüklerde, düşünceyle ya da sözle, geçmişteki bir cinsel günahın temsil edilmesinden zevk almaktan gelen günahın doğasını ve ağırlığını anlatan "marazi zevk" üzerine bir maddeye rastlayabiliriz. Günah çıkaran papazı asıl ilgilendiren de budur: Kendisi günah işlemeden, yani kendisi zevk duymadan iğrenç sahnelerin anlatılmasına nasıl kulak verecektir? Burada, belli ki bir yandan şeyin o şeye ilişkin düşünceyle ilişkisine, öbür yandan şeyin düşüncesinin onu ifade eden sözcüklerle ilişkisine dayanan bütün bir dinleme tekniği ve ahlâkı vardır. Şimdi, "temsil etmenin episteme'*si" nin başlangıç ve bitiş sınırlarını çizdiğin* Kelimeler ve Şeyler*'de net biçimde ortaya koyduğun gibi, bu çifte ilişki zaman içerisinde değişikliğe uğramıştır. İtirafın bu uzun tarihi, günümüzde hâlâ uygulanmakta olan, başkasının kendi cinsiyetiyle ilgili hakikati anlatmasını dinleme isteği, derin değişiklikler geçirmiş olan dinleme teknikleri tarihiyle atbaşı gitmektedir. Senin ortaçağdan Freud'a kadar götürdüğün çizgi sürekli bir çizgi midir? Freud –ya da herhangi bir psikanalist– dinlediği zaman, onun dinleme biçi-*

mi, dinlediği şey ya da bu noktada gösterenin işgal ettiği yer, gene de bunların günah çıkaranlar için taşıdığı anlamla karşılaştırılabilir mi?

Foucault: Benim kitabının ilk cildinde, Batı'da sürekli varlığının yadsınması güç olan bir şeyin (cinsiyetin, cinselliğin ve cinsel zevklerin itirafının düzenlenmiş prosedürlerinin) değerlendirilmesi yapılmaya çalışılıyor. Gelgelelim, bu prosedürlerin belirli anlarda, açıklaması pek kolay olmayan koşullarda, genellikle köklü değişiklikler geçirdiği de doğrudur. On sekizinci yüzyılda itiraf ettirmeye yönelik baskılar ve buyruklarda olmasa bile, itiraf tekniklerinin inceltilmesinde çok keskin bir düşüş gözlemlenir. Vicdanın yönlendirilmesinin ve günah çıkarmanın rollerinin özünü kaybettiği bu dönemde, kaba tıbbi tekniklerin ortaya çıkışına rastlanır: haydi, bize hikâyeni anlat, yazılı olarak anlat.

J.-A. Miller: Peki sen, bu uzun dönem boyunca bir ve aynı kavramın, cinsiyet değil hakikat kavramının geçerli olduğuna inanmıyor musun? Hakikat aynı şekilde tespit edilip elde edilebilir mi? Hakikate nedensel güçler atfedilebilir mi?

Foucault: Hakikatin üretilmesinin özne üzerinde birtakım sonuçlar doğurduğu, türlü biçimlerde de olsa her zaman kabul edilen bir şeydi...

J.-A. Miller: Eğlendirici olmakla birlikte, işin özünü gözden kaçıran bir şey kurduğun duygusuna kapılmıyor musun hiç? Ağın o kadar kabaca örülmüş ki bütün balıklar geçip gidiyor duygusu? Mikroskobun yerine, eline bir teleskop almanın ve onun da ters tarafından bakmanın nedeni nedir? Bunu yapmanın nedenini anlayabilmemizin tek yolu, bununla ne elde etmeyi umduğunu bize anlatman.

Foucault: Burada umuttan söz edilebilir mi? Benim kullandığım "itiraf" terimi herhalde biraz geniş bir terim. Gene de kitabımda bu terime oldukça kesin bir anlam kazandırdığımı düşünüyorum. Terimin biraz sınırlendirici bir yanı bulunduğunu çok iyi görebilmekle beraber, "itiraf" terimiyle, öznenin kendi cinselliğiy-

le ilgili ve bizzat kendisi üzerinde de birtakım etkiler yaratabilecek, bir hakikat söylemi üretmeye kışkırtıldığı bütün prosedürleri kastediyorum.

J.-A. Miller: Burada kullandığınız devasa kavramlardan fazla memnun değilim. Sanki daha yakından bakılır bakılmaz uçup gidivereceklermiş gibi...

Foucault: Ama zaten uçup gitmeleri isteniyor, bunlar çok genel tanımlardan başka bir şey değil...

J.-A. Miller: İtiraf prosedürlerinde, öznenin hakikati bildiği *varsayılır. Peki, öznenin bu hakikati* bilmediğinin *varsayıldığı noktada köklü bir değişim olmuyor mu?*

Foucault: Nereye varmak istediğini anlıyorum, ama Hıristiyan vicdanının yönlendirilmesinde temel noktalardan birisi de zaten öznenin hakikati bilmemesi.

J.-A. Miller: Ve sen de öznenin hakikati bilmeyişinin bir bilinçdışı konumu taşıdığını mı göstereceksin? Oysa, öznenin söylemini deşifre etmenin, onu falan falan türde bir hareketin günah olup olmadığını saptamayı amaçlayan bir sorgulama doğrultusunda tamamen yeni baştan kodlamanın, özneye hakikatini bilmediği bir bilgi dayatmakla hiçbir ilgisi yoktur.

Foucault: Vicdanın yönlendirilmesinde, öznenin bilmediği şey bir hareketin günah olup olmamasından ya da onun vahim mi yoksa affedilebilir bir günah mı olmasından bambaşka bir şeydir. Özne kendi içerisinde olup bitenleri bilmez. Ve yönlendirilen, yönlendiricisini bulup da "Dinleyin..." dediği zaman...

J.-A. Miller: Yönlendiren ile yönlendirilen; bu aslında tümüyle analiz durumu.

Foucault: Bir dakika, sözümü bitirmek istiyorum. Yönlendirilen, "Dinleyin, sorun şu anda dua edemiyor olmam, Tanrı'yla temasımı kaybettiren bir manevi boşluk duygusu taşıyorum," deyince, yönlendiricisi ona, "Evet, sizde ne olduğunu bilmediğimiz bir şeyler oluyor. Birlikte bunu öğrenmeye çalışacağız," diyerek karşılık verir.

J.-A. Miller: Özür dilerim, ama bu karşılaştırma pek inandırıcı gibi gelmiyor bana.

Foucault: Burada temas ettiğin konunun benim açımdan olduğu kadar senin açından da, hepimiz açısından temel sorunu oluşturduğunu hissediyorum. Bu itiraf nosyonundan, günah çıkaranlardan Freud'a kadar her şeyi aynı şeye indirgememi sağlayacak bir çerçeve çizmeye çalışmıyorum. Tam tersine, *Kelimeler ve Şeyler*'de olduğu gibi, farklılıkları daha belirgin biçimde ortaya çıkarmak önemli. Benim buradaki nesne alanım, hakikati zorla öğrenme prosedürleri. Hıristiyan ten nosyonunu ele alacağım bir sonraki ciltte ise, onuncu yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar geçerli olan bu söylemsel prosedürlerin karakteristik özelliklerini incelemeye çalışacağım. Ve daha sonra bir dönüşüm noktasına varacağım. Bu nokta psikanalizle ortaya çıkan dönüşümden daha muammalı görünüyor, çünkü bu dönüşümün getirdiği sorudan yola çıkarak biraz da çılgın olan şimdiki projemde aslında küçük bir kitap olacak şeyi dönüştürdüm: Yirmi yıllık zaman dilimi içerisinde, Avrupa'nın her tarafındaki doktorlar ve eğitimciler bütün dikkatlerini yalnızca ve yalnızca bütün insan ırkını tehdit eden o inanılmaz salgında toplamaya başlamışlardı: çocukların mastürbasyon yapması. Eskiden hiç kimsenin yapmadığı bir şey!

Livi: Çocuk mastürbasyonu konusunda, cinsiyetler arasındaki farklılığın üzerinde yeterince durulduğunu düşünüyor musunuz? Yoksa pedagojik kurumların oğlan çocukları için olduğu gibi kız çocukları için de aynı şekilde çalışığı kanısını mı taşıyorsunuz?

Foucault: İlk bakışta, on dokuzuncu yüzyıldan önceki farklılıklar bana önemsiz görünüyordu.

Livi: Bence kızlarda çok daha ihtiyatlı davranılıyor. Kızlar hakkında çok daha az konuşulurken, oğlan çocukları için çok ayrıntılı tanımlara rastlanıyor.

Foucault: Evet.. On sekizinci yüzyılda cinsiyet sorunu erkek cinsinin sorunuydu ve cinsiyetin disiplin altına alınması erkek liseleri, askeri okullar, vb. yerlerde uygulanıyordu. Daha sonra, ço-

cuk yetiştirme, emzirme, vb. ile bağlantılı sorunlarla kadın cinsinin tıbbi-toplumsal bir önem kazanmaya başlamasından itibaren, kadın mastürbasyonu gündemi işgal etmeye başlar. Bana öyle geliyor ki on dokuzuncu yüzyılda başlıca sorun kadın mastürbasyonu olmuştur. On dokuzuncu yüzyılın sonunda ise genç kızlar üzerinde büyük cerrahi operasyonlar uygulanıp gerçek işkenceler yapılır: Klitorisin kızgın demirlerle dağlanması o sıralarda, yaygın değilse bile, oldukça sık uygulanan bir yöntemdi. Mastürbasyonda dramatik bir şey görülüyordu.

Wajeman: Freud ve Charcot hakkında söylediklerinize açıklık getirir misin?

Foucault: Freud, Charcot'nun kliniğine gelir. Orada kadınlara amil nitrat koklatan stajyer öğrencilere rastlar. Öğrenciler kendinden geçmiş durumdaki bu kadınları görmesi için Charcot'nun önüne getirirler. Kadınlar birtakım hareketler yapıp bazı şeyler söylerler. Kadınlar bu şekilde dinlenir ve gözetlenirler ve sonra, belirli bir anda, Charcot uygulamanın çirkinleşmeye başladığını ilan eder. Yani burada, cinselliğin binlerce yoldan fiilen zorlanması, teşvik edilmesini, kışkırtılmasını ve okşanarak tahrik edilmesini sağlayan kusursuz bir araç vardır. Ardından Charcot aniden, "Bu kadar yeter," der. Tabii Freud da, "Neden yeter?" diye soracaktır. Freud, Charcot'nun evinde gördüklerinden başka bir şeyin peşinde koşmaya ihtiyaç duymamıştır. Cinsellik orada, Charcot'nun ve onun değerli yardımcılarının yönetiminde, bütün çıplaklığıyla gözlerinin önündeydi...

Wajeman: Kitabınızda anlattıklarınız tam bu değil ama. Yine de sizin deyişinizle "en ünlü kulağın" müdahalesi olmuştu. Kuşkusuz cinsellik bir ağızdan bir kulağa, Charcot'nun ağzından Freud'un kulağına geçmiş oluyordu. Freud'un La Salpétrière'*de cinsellik türünden bir şeyin tezahürünü gördüğü de doğrudur. Ama Charcot cinselliğin farkına varmış mıydı? Charcot, histeri nöbetleri üretiyordu. Freud bunda cinsel ilişkiye benzer bir şey görüyordu. Peki, Charcot'nun Freud'un sonradan göreceği şeyi görmüş olduğu söylenebilir mi?*

Foucault: Hayır, ama ben Freud'a özür arayan bir konumda konuşuyordum. Freud'un müthiş derecede özgün olan yanının nevrozun altında saklı olan cinselliği keşfetmek olmadığını anlatmak istemiştim. Cinsellik oradaydı ve Charcot zaten cinsellikten söz etmekteydi. Freud'un özgün yanı bunu olduğu gibi değerlendirmesi ve buna dayanarak nevrozların cinsel etiyolojisinden farklı bir şey olan *Düşlerin Yorumu*'nu inşa etmesi oldu. Eğer çok iddialı konuşmak istersem, kendimin de buna benzer bir şey yaptığımı söylemek isterim. Ben bir cinsellik dispositifinden, bizim açımızdan temel bir çıkış noktasını temsil etmesi gereken temel bir tarihsel veriden yola çıkıyorum. Ben cinsellik dispositifini olduğu gibi, nasılsa öyle alıyorum: kendimi bunun dışında tutmuyorum; çünkü bu mümkün değil, ama aynı zamanda bu beni başka bir noktaya götürüyor.

J.-A. Miller: Düşlerin Bilimi'*nde cinsiyet ile söylem arasında hakikaten benzeri görülmemiş bir ilişkinin kurulmasına duyarsız mı kalıyorsun?*

Foucault: Olabilir tabii. Bunu dışlamıyorum. Ama Trento Konsili'nden sonra vicdanların yönlendirilmesiyle kurulan ilişki de benzerine rastlanmayan bir ilişki biçimidir. Bu dev bir kültürel fenomen oldu: Bu yadsınamaz.

J.-A. Miller: Ya, psikanaliz öyle değil mi?

Foucault: Evet, tabii, psikanalizin vicdan yönlendiricilerinde zaten var olduğunu söylüyor değilim. Böyle bir şey saçmalık olur.

J.-A. Miller: Evet, evet, bunu söylemiyorsun; ama gene de kastettiğin bu! Sonuç olarak, senin anladığın anlamda cinselliğin psikanalizde doruk noktasına çıktığını mı düşünüyorsun?

Foucault: Kesinlikle! Psikanalizde, cinsiyet ile hakikati birbiriyle ilişkilendiren prosedürler tarihinde bir doruk noktasına ulaşıldı. Günümüzde, cinsellik üzerine söylemler içinde, şu ya da bu biçimde psikanaliz söylemiyle ilintili olmayan tek bir söylem dahi gösteremezsiniz.

J.-A. Miller: Tabii, bence şaşırtıcı olan, böyle bir açıklama-

nın ancak Fransız bağlamında ve günümüz konjonktüründe düşünülebilmesi. Öyle değil mi?

Foucault: Kültürel alanın kurumsallaşma ve işlev görme biçiminden dolayı, cinsiyet üzerine söylemlerin belki psikanaliz karşısında tabi, türevsel ve hayranlık dolu bir konumda olmadığı ülkeler bulunduğu doğrudur; oysa entelijensiyanın genel-geçer değerler hiyerarşisi piramidindeki yeri sayesinde, psikanalize hiç kimsenin, Ménie Grégoire'ın bile engelleyemeyeceği ayrıcalıklı bir değer atfettiği Fransa'da bunun tam tersi bir durum söz konusu.

J.-A. Miller: Kadınların ve eşcinsellerin özgürlük hareketlerine de biraz değinebilirsiniz herhalde, öyle değil mi?

Foucault: Tabii, şu anda cinselliğin özgürleşmesi konusunda bütün söylenenleri göz önünde bulundurarak açıkça sergilemek istediğim şey, "cinsellik" nesnesinin aslında gerçeklikte uzun zaman önce şekillenmiş ve binlerce yıllık bir tabi kılma dispositifi oluşturmuş bir araç olduğudur. Kadınların özgürlük hareketinin asıl gücü, kendi cinselliklerinin spesifikliğini ve bundan kaynaklanan haklarını ısrarla savunmalarında değil; cinsellik dispositifleri içinde sürdürülen söylemden fiilen kopuşunda yatar. Aslında bu hareketler on dokuzuncu yüzyılda, cinsel spesifiklik talepleri şeklinde ortaya çıkar. Nereye varmak için? Son noktada, kadınların ilk başta, bir anlamıyla, seslerini duyurmak açısından kabullenmek durumunda kaldıkları, kendi cinsiyetlerine bağlanma biçiminden farklı olan kültür, söylem, dil biçimleri talep etmek üzere bir cinselliksizleştirmeye, sonuçta sorunun cinsel olarak merkezileşmesi karşısında bir kaymaya varmak için. Kadın hareketlerinin yaratıcı ve ilginç olan yanı tam olarak budur.

J.-A. Miller: Yaratıcı?

Foucault: Evet, yaratıcı... Amerikan eşcinsel hareketleri de bu meydan okumadan yola çıktılar. Kadınlar gibi eşcinseller de yeni cemaat, birlikte varoluş ve zevk biçimleri aramaya başladılar. Ne var ki kadınların konumuna zıt olarak, eşcinsellerin cinsel spe-

sifiklik takıntıları çok daha güçlüdür; her şeyi cinsiyet katına indirgerler. Kadınlar bunu yapmaz.

Le Gaufey: Bununla birlikte, eşcinselliği akıl hastalıkları terminolojisinden çıkarmayı başaranlar bu hareketlerdi. "Bizim eşcinsel olmamızı istiyorsunuz, pekâlâ, biz eşcinseliz," sözünde hâlâ müthiş bir farklılık vardır.

Foucault: Doğru, ama eşcinsel özgürlük hareketleri kendi cinsellik haklarını talep etme düzeyini, seksoloji boyutunu aşamamışlardır. Zaten, eşcinsellik var olduğu haliyle saldırıya uğrayan, engellenen ve dışlanan bir cinsel pratik olduğundan çok normaldir bu. Öbür yandan kadınlar, eşcinsellerden çok daha geniş kapsamlı ekonomik, siyasi amaçlar benimseyebilir.

Le Gaufey: Kadınların cinselliği onların genel kabul gören akrabalık sistemlerinden uzaklaşmalarına neden olmazken, eşcinsellerin cinselliği kendilerini hemen genel kabul gören akrabalık sistemlerinin dışına attırıyor. Eşcinseller toplumsal yapı karşısında farklı bir konum işgal ediyor.

Foucault: Evet, evet.

Le Gaufey: Eşcinsel kadın hareketlerine bakın: Erkek eşcinsellerle aynı açmazlara düşüyorlar. Tam da akrabalık sistemlerini reddetmeleri nedeniyle aralarında temel bir farklılık yok.

Grosrichard: Kitabında sapkınlıklar hakkında söylediklerin sado-mazoşizm için de aynı derecede geçerli mi? Çok uzun zamandan beri zevk almak için kendilerini kırbaçlatan insanlardan söz ediliyor...

Foucault: Dinle, bunu söylemek güç. Elinde belge var mı hiç?

Grosrichard: Evet, bir doktor tarafından kaleme alınmış olan ve sanırım 1665 tarihini taşıyan, eksiksiz bir döküm sunan Venüs işlerinde kırbaç kullanımı üzerine* *adlı bir inceleme var. Sa-*

* Meibom (J.H.) *De Flagrorum usu in re veneria*, Lyon, Batavorum, 1629 (De l'utilité de la flagellation dans la médecine et dans les plaisirs du mariage. Paris: C. Mercier, 1795.)

int-Médard'daki konvülsiyonerler olayına gönderme yapılıyor, bu sözde mucizelerin ardında cinsel hikâyeler olduğunu göstermek için.

Foucault: Evet, ne var ki kendini kırbaçlatma zevki bir cinsel içgüdü hastalığı kategorisine sokulmuyor. Bu durum çok daha sonraları ortaya çıkıyor. Emin olmamakla beraber, Krafft-Ebing'in ilk baskısında yalnızca Sacher-Masoch anılıyor. Sapkınlığın tıbbi bir nesne olarak kendini göstermesi, daha önce belirttiğim gibi, geçmişi 1840'lara kadar uzanan güdünün ortaya çıkışıyla bağlantılı.*

Wajeman: Gene de, Platon'un ya da Hippokrates'in yazdığı bir metni okuduğunuz zaman, rahmin kadının içinde ve tam da içgüdüsü gereği dolaşan bir hayvan olarak betimlendiğini görürsünüz. Ama bu güdü...

Foucault: Evet, rahmin gezinip duran bir hayvan olduğunu söylemek ile organik ya da işlevsel hastalıklar var olduğunu; hastalıklar arasında, bazısı organları, diğerleri güdüleri etkileyen hastalıklar bulunduğunu, güdüler arasında cinsel güdünün, sınıflandırılabilecek farklı şekillerde etkilenebileceğini söylemek arasında bir farklılık olduğunu çok iyi anladığınıza kuşku yok. Bu farklılık cinselliğin tıbbileştirilmesinin benzeri hiç görülmedik bir türüne denk düşmektedir. İninde bir tilki gibi dolaşıp duran bir organ fikriyle ilgili olarak yine de değişik bir epistemolojik doku taşıyan bir söylem var!

J.-A. Miller: Evet, tabii. Peki, Freud'un teorisinin "epistemolojik dokusu" güdüler konusunda ne düşündürüyor sana? Lacan'dan önce düşünüldüğü gibi, Freud'un sözünü ettiği güdünün senin 1840 güdünle aynı "doku"yu taşıdığını düşünüyor musun? Bunu nasıl okuyacaksın?

Foucault: Şu anda hiçbir fikrim yok!

J.-A. Miller: Ölüm güdüsü sence, 1844'te ortaya çıktığını söylediğin bu güdü teorisiyle aynı doğrultuda mı?

* H. Kaan'ın yapıtına gönderme, *Psychopathia sexualis*. Leipzig: Voss, 1844.

Foucault: Bunu gerçekten yanıtlamadan önce Freud'u baştan sona yeniden okumak zorundayım!

J.-A. Miller: Ama Düşlerin Yorumu*'nu okudun?*

Foucault: Evet, okudum; ama Freud'un tamamını değil.

Grosrichard: Kitabının son bölümüne gelirsek...

Foucault: Evet, hiç kimse bu son bölümle ilgilenmek istemiyor. Kitabım kısa olsa bile, anlaşılan insanlar asla bu son bölüme kadar tahammül edemiyor. Oysa kitabın en önemli kısmı, son bölümü.

*Grosrichard: Bu bölümde ırkçılık temasını cinsellik dispositifi ve dejenerasyon sorunuyla eklemliyorsun. Oysa ırkçılık teması bana Batı'da çok daha önceleri, özellikle, avamı kollayan XVI. Louis'nin mutlakiyetçiliğine düşman olan eski Fransız soyluluğu tarafından geliştirilmiş gibi geliyor. Bu soylu kesimi temsil eden Boulainvilliers'de, soyluların damarlarında dolaşan Germen kanının Gal kanı üzerindeki üstünlüğünün tüm bir tarihini bulabilirsin.**

Foucault: Soyluluğun Germenler'den geldiği fikrinin kökeni aslında Rönesans'a kadar uzanıyor. Bu, ilk önce, Fransa'nın eskiden bir Germen devleti olduğunu ve Germen hukukunda hükümdarın iktidarını sınırlayan kurallar bulunduğunu savunan Fransız Protestanlarının yararlandığı bir temaydı. Sonradan Fransız soylularının bir kesiminin sahiplendiği düşünce de buydu.

Grosrichard: Soylulukla ilgili olarak kitabında bir kan miti'nden, kanın mitik bir nesne olmasından söz ediyorsun. Ne var ki, onun sembolik işlevinin dışında, bana asıl çarpıcı gelen yan, kanın soyluluk tarafından bir biyolojik nesne olarak da görülmesiydi. Soyluluğun ırkçılığı mitik bir geleneğe değil, gerçek bir kan bağıyla soyaçekim teorisine dayanıyor. Bu biyolojik bir ırkçılık.

Foucault: Ama kitabımda bunu dile getiriyorum ben.

* Boulainvilliers, H. de, *Abrégé chronologique de l'histoire de France*, La Haye, Gesse et Neaulne, 1733, 3 cilt. *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*. La Haye: Gesse et Neaulne. 1727.

Grosrichard: Benim aklımda kandan daha çok simgesel nesne olarak söz ettiğin kalmış.

Foucault: Evet, Boulainvilliers gibi soyluluk tarihçileri, fiziksel özelliklerin, cesaretin, erdemin, enerjinin taşıyıcısı olduğunu söyleyerek asil kana övgüler düzdükleri anda soy teorileri ile soyluluk temaları arasında karşılıklı bir ilişki vardı. Ama, on dokuzuncu yüzyılda gelen yenilik, bütünüyle yozlaşma kavramı etrafında odaklanan ırkçı bir biyolojinin ortaya çıkışıdır. Irkçılık ilk başta siyasi bir ideoloji değildi. Kendini her yerde, Morel'de ve diğerlerinde gösteren bilimsel bir ideolojiydi. Bu ideolojiden siyasi bakımdan ilk yararlananlar ise sosyalistler, sağdan önce sol oldu.

Le Gaufey: Solun milliyetçi karakter taşıdığı zaman mıydı bu?

Foucault: Evet; ama öncelikle, çürümüş, dekadan sınıfın tepedeki insanlar olduğu ve sosyalist bir toplumun temiz ve sağlıklı olması gerektiği fikriyle. Lombrosso, sol kanattan bir insandı. Tam anlamıyla sosyalist değildi, ama sosyalistlerle bir sürü iş yapmıştı ve sosyalistler onun fikirlerini benimsiyorlardı. İki taraf arasındaki ayrılma ancak on dokuzuncu yüzyılın sonunda ortaya çıkmıştır.

Le Gaufey: On dokuzuncu yüzyılda moda olan ve aristokrasinin daima yok edilmesi gereken bir hayvan gibi gösterildiği vampir romanlarında söylediklerinizin bir doğrulaması görülmüyor mu? Vampir daima bir aristokrat, kurtarıcı ise daima bir burjuvadır...

Foucault: On dokuzuncu yüzyılda, sefih bir yaşam süren aristokratların öldürmek için küçük çocukları kaçırdıkları ve onların kanlarıyla yıkanarak yeniden doğdukları söylentileri dolaşmaya başlamıştı zaten. Hatta bu söylentiler bazı ayaklanmalara bile neden oldu...

Le Gaufey: Evet, ama bu sadece bir başlangıç. Düşüncenin iyice yayılması, tamamen burjuvaların eseridir. Nitekim temaları bugün filmlerde de yinelenen bütün vampir edebiyatı bunun göstergesidir: Polisin ya da papazın yardımına başvurmadan vampi-

ri ortadan kaldıran ve kurtulmayı başaranlar hep burjuvalar olur.

Foucault: Modern anti-semitizm bu biçim altında başladı. Sosyalist çevrelerde, yeni anti-semitizm biçimleri yozlaşma teorisinden yola çıktı. Yahudilerin, birincisi zengin olmaları, ikincisi kendi aralarında evlenmeleri nedeniyle ister istemez yoz oldukları söylenmekteydi. Tamamen sapkın cinsel ve dinsel pratikleri olduğundan, toplumlarımızda yozlaşmanın taşıyıcıları onlardı. Ayru temayla Dreyfus olayına kadar sosyalist literatürde karşılaşırsınız. Ön-Hitlercilik, sağın milliyetçi anti-semitizmi de 1910'da tamamen aynı temaları benimseyecektir.

Grosrichard: Sağ, bugün sosyalizmin anayurdunda da aynı temayla karşılaşıldığını söyleyecektir...

J.-A. Miller: SSCB'de psikanaliz üzerine ilk denebilecek bir kongrenin toplanacağını biliyor muydunuz?

Foucault: Bunu söylediler. Peki, Sovyet psikanalistleri de katılacak mı?

J.-A. Miller: Hayır, başka yerlerdeki psikanalistleri getirtmeye çalışıyorlar...

Foucault: Yani, Sovyetler Birliği'nde düzenlenen, ama konuşanların yabancılar olacağı bir psikanaliz kongresi yapılacak! İnanılmaz! 1894'te St. Petersburg'da Uluslararası Ceza Kongresi toplanmış ve adı çok dar bir çevrede bilinen bir Fransız kriminolog –M. Léveillé*– Ruslara şöyle demişti: "Suçluların ıslahı imkânsız, suçlu doğan insanlar olduğu konusunda şimdi herkes hemfikir. Bunları ne yapmalı? Bizim küçük topraklı ülkelerimizde, suçlulardan nasıl kurtulunacağını bilmiyoruz. Ama siz Rusların Sibiryası var: Siz, suçluları büyük çalışma kamplarına toplayıp böylece, aynı zamanda, bu olağanüstü zengin topraklardan yararlanamaz musunuz?"

Grosrichard: Yani o zaman Sibirya'da hiç çalışma kampı yok muydu?

* Léveillé (J.), *Compte rendu des travaux de la seconde section du Congrès de Saint-Pétersburg.* Melun: Imprimerie administrative, 1891, s. 10.

Foucault: Hayır, bunu duyunca çok şaşırdım.

Colas: Ama Sibirya bir sürgün bölgesiydi. Lenin oraya 1898'de gitti, orada evlendi, ava çıktı, bir hizmetçi tuttu, vb. Birtakım ceza kolonileri de vardı. Çehov, Sahalin adalarında bunlardan birini ziyaret etmişti. İnsanların zorla çalıştırıldığı dev toplama kampları sosyalistlerin bir icadıydı! Toplama kampları bilhassa, Kızıl Ordu'nun kalıntılarından bir tür emek ordusu çıkaran, bunlardan daha sonra hızla temerküz yerlerine dönüşecek disiplin kampları oluşturan Troçki gibi insanların inisiyatifiyle kurulmuştu. Bilinçli planlamanın, militarizasyonla verimlilik sağlama arayışlarının, yeniden eğitimin, zorlamanın bir karışımı söz konusuydu...

Foucault: Esasında fikrin kaynağı Fransız sürgün yasalarıydı. Mahkûmlardan cezalarını çektikleri sürede işgücü olarak ya da başka yararlı amaçlarla yararlanılması fikri hapishaneler kadar eskidir. Bununla birlikte, sürgün fikri, aynı zamanlarda geçerlilik kazanmaya başlayan, suça eğilimliler arasında, kesinlikle iflah olmayacak, bu yüzden şu ya da bu yolla toplumun dışında tutulması gereken; ama yine de kullanılabilecek olanların var olduğu düşüncesine dayanıyordu. Fransa'da bir kişi, belli sayıda suç işledikten sonra ya Guyana'ya ya da Yeni Kaledonya'ya sürülür, sonra orada bir göçmen konumunda yaşardı. Léveillé'nin Sibirya'yı geliştirmeleri doğrultusunda Ruslara önerdiği şey de buydu. Kaldı ki, Rusların böyle bir yöntemi daha önce akıl etmemiş olmaları kesinlikle akıl almaz bir durumdur. Ama akıl etmiş olsalardı, Kongre'de kalkıp "Ama Léveillé, bu harika fikri biz zaten düşünmüştük!" diyecek bir Rus olurdu mutlaka. Olmadı tabii. Fransa'da bir Gulag'ımız yok, ama fikirlerimiz var...

Grosrichard: Maupertius (bu da başka bir Fransız, ama Berlin Krallık Akademisi Sekreterliği'ni yapan bir Fransız) hükümranlara, Lettre sur le progrès des sciences* *(Bilimlerin İlerle-*

* Maupertius (P.L. de), *Lettre sur le progrès des sciences* (1752), *Vénus physique* içinde, yay. Patrick Tort. Paris: Aubier Montaigne, coll. "Palimpsestes", 1980.

mesi Üzerine Bir Mektup) adlı bir metinle, mahkûmlardan yararlı deneylerde yararlanılmasını önermişti. Yıl 1752'ydi.

J.-A. Miller: Anlaşılan La Condamine de, Peru seferinden sonra kulağı sağır olduğu için bir kulak borusu kullanarak, bedensel işkenceye mahkûm edilenlerin söylediklerini öldükleri ana kadar dinleyebilmişti.

Grosrichard: Bedensel işkenceyi yararlı kılmak, bu mutlak öldürme iktidarını daha iyi bir yaşam bilgisi yararına kullanmak, ölüm cezasına çarptırılmış kişiye yaşam üzerine bir hakikati itiraf ettirmek; burada itiraf hakkında bize söylediklerinle kitabının son bölümünde analizini yaptığın şey arasında bir kesişme var gibi. Belirli bir anda, öldürme hakkı biçiminde uygulanan bir iktidardan "yaşam üzerinde bir iktidara" doğru bir geçiş olduğunu söylüyorsun. Sana şöyle bir soru yöneltilebilir: Yaşam üzerindeki bu iktidar, yaşamın aşırılık ya da eksikliklerine hâkim olma kaygısı, modern Batı toplumlarına özgü müdür? Bir örnek alalım: Montesquieu'nün Yasaların Ruhu *adlı dev çalışmasının XXIII. kitabı, "Yasaların O Bölgede Oturan İnsanların Sayısıyla İlişkisi Üzerine"* başlığını taşır. *Montesquieu, burada Avrupa'nın nüfusunun azalmasını ciddi bir sorun olarak tartışır ve XIV. Louis'nin evlilikler lehine çıkardığı 1666 tarihli kararnameyi, Romalıların uyguladığı değişik ve çok daha etkin önlemlerle karşılaştırır. Sanki Roma İmparatorluğu'nda, yaşam üzerinde iktidar, üreme açısından cinsellikle ilgili bir disiplin sorusu ortaya atılmış ve daha sonra unutulmuş, nihayet on sekizinci yüzyıl ortasında yeniden boy göstermiş gibidir. Öyleyse, öldürme iktidarından yaşam üzerinde iktidara geçiş, hakikaten o zamana kadar eşi görülmemiş bir şey midir, yoksa örneğin, şehirleşmenin ve nüfus yoğunlaşmasının ya da tam tersine, savaşların ve salgın hastalıkların yol açtığı nüfus azalmasının ulusun varlığını tehlikeye attığı çağlar ve uygarlıklarla ilintili bir durum mudur?*

* Montesquieu (C.L. de Secondat de), *De L'esprit des lois*, C. II, k. XXIII, 2. böl., "Des lois dans le rapport qu'elles ont avec le nombre des habitants" (Cenevre, Barillot, 1748), *Oeuvres complètes*. Paris: Ed. du Seuil, 1964, s. 687-697.

Foucault: "Çok mu kalabalıklaşıyoruz?" ya da "Çok mu azalıyoruz?" biçimindeki nüfus sorunu kesinlikle çok önceleri ortaya atılmış ve eskiden beri bekârlardan özel vergi alınması, kalabalık ailelere iane bağlanması, vb. farklı yasal çözümlerle halledilmeye çalışılmıştır. Ama on sekizinci yüzyılın özelliği, birincisi, bu sorunların genelleşmesidir: Nüfus fenomenlerinin her yönü (salgın hastalıklar, çevre koşulları, halk sağlığı, vb.) dikkate alınmaya başlanır ve bu yönler merkezi bir sorun halinde birleştirilir. İkincisi, her türden yeni bilginin kullanıldığı görülür: Demografinin ortaya çıkışı, salgın hastalıkların yayılmasıyla ilgili gözlemler, sütanneler ve bebek emzirmeyle ilgili araştırmalar. Üçüncüsü, bu alanların hepsinde hem gözlem yapmayı hem de doğrudan müdahale ve manipüle etmeyi olanaklı kılan iktidar dispositiflerinin kurulmasıdır. Ben, yaşam üzerinde iktidar denebilecek bir durumun bu anda şekillenmeye başladığını, oysa daha önce bilinmeyen bir durumu değiştirmek için sadece muğlak iyileştirici önlemler olduğunu söyleyebilirim. Örneğin, on sekizinci yüzyılda, istatistik alanında harcanan önemli çabalara rağmen, insanlar nüfusun azalmakta olduğuna inanmışlardı, oysa şimdi tarihçiler o zaman nüfusta büyük bir patlama olduğunu biliyorlar.

Grosrichard: Flandrin gibi tarihçilerin çalışmalarıyla bağlantılı olarak, on sekizinci yüzyılda doğum kontrol uygulamalarının gelişmesi konusuna bir açıklık getirebilir misin?*

Foucault: İlkin, bu tarihçilere güvenmek zorundayım. Tarihçiler noter kayıtlarını, vaftiz kayıtlarını, vb. yorumlama konusunda çok gelişkin tekniklerden yararlanır. Flandrin, emzirme ile doğum kontrolünün karşılıklı etkileriyle bağlantılı olarak bana çok ilginç gelen bir noktayı, asıl sorunun çocukların doğurulması değil, yaşamalarının sağlanması olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, doğum kontrolüne çocuk doğurulmasın diye değil; doğan çocukların hayatta kalmalarının sağlanması amacıyla başvuruluyordu. Doğum kontrolünün doğumcu bir siyaset tarafından desteklenmesi: Çok eğlenceli!

* Flandrin (J.-L.), *Famille, Parenté, Maison, Sexualité dans L'ancienne société.* Paris: Ed. du Seuil, coll. "L'univers historique", 1976.

Grosrichard: Ama dönemin doktorları ile demografların açıkça ilan ettikleri şey bu.

Foucault: Evet; ama, gene de sık aralıklarla çocuk doğurulmasını sağlayan bir tür devre vardı. Gerek tıp gerekse halkın bağlı olduğu gelenekler, çocuğunu emzirmeyi kesmemiş olan bir kadının cinsel ilişkiye girmesine izin verilmemesini gerektiriyordu, yoksa sütü bozulurdu. Bunun için kadınlar, özellikle zengin olanlar, cinsel ilişkiye girmeye tekrar başlayabilmek ve dolayısıyla kocalarını elde tutmak amacıyla çocuklarını bir sütanneye teslim ettiler. Tabii sonuçta gerçek bir sütanneliği endüstrisi ortaya çıktı. Yoksul kadınlar para kazanmak için bu işi yapar oldular. Gelgelelim, bakıcının çocuğa nasıl baktığını, hatta çocuğun ölü mü sağ mı olduğunu denetlemenin hiçbir yolu yoktu. Bazen bakıcılara, bilhassa sütannelerle ana babalara aracılık edenlere, ölmüş olan bir çocuk için para ödenmeye devam edildiği örnekler bile görüldü. Bazı bakıcılar, kendilerine teslim edilen yirmi bebekten on dokuzunu ölü olarak geri veriyorlardı. Dehşet verici bir durumdu bu! Doğan kargaşanın önüne geçmek, düzeni biraz olsun sağlayabilmek düşüncesiyle anneler çocuklarını kendileri beslemeye özendirildi. Cinsel ilişki ile emzirmenin birbiriyle bağdaşmayacağı kuralı bir çırpıda yıkılıverdi; yalnızca, kadınların hemen yeniden gebe kalmamaları koşuluyla. Gebeliği önleme yollarının aranması ihtiyacı işte buradan çıkar. Ve son noktada her şey, "bir kere çocuk yapınca ona sahip çıkılır" fikri etrafında dönmeye başlar.

Grosrichard: Şaşırtıcı olan yan, annelerin bebeklerini emzirmeye alışmaları konusunda şu doğrultuda yeni bir argümanın boy göstermesi: Emzirme hakikaten de anneyi ve çocuğu sağlıklı tutar ve büyük bir zevk verir! Öyle ki memeden kesilme sorunu yalnızca fizyolojik değil psikolojik düzlemde de gündeme gelir. Çocuk annesinden nasıl ayrılacaktır? Bunun için, tanınmış bir doktor, bakıcının ya da annesinin memelerine koyacağı diske benzer dikenli bir şey icat etmişti. Çocuk memeyi emdiği zaman, acıyla karışık bir zevk duyuyor ve dikenler arttırılınca kendisini besleyen memeden giderek soğuyordu.

Foucault: Doğru mu bu?

Livi: Madame Roland, kendisi henüz küçük bir kız çocuğuyken bakıcısının onu memeden kesmek için memesine hardal sürdüğünü anlatır. Burnuna hardal bulaşan kızla eğlenirmiş.

Grosrichard: Bu, modern biberonun da ortaya çıktığı zaman.

Foucault: Tarihini biliniyorum!

Grosrichard: 1786. Bir İtalyanın, Baldini'nin yazdığı Sütannesi Olmayan Çocuklara Elle Süt Vermenin Yolu* *adlı kitabın Fransızca çevirisinin tarihi. Kitap çok sükse yapmıştı.*

Foucault: Tüm kamusal ve özel görevlerimden feragat ediyorum! Utancın ağırlığı eziyor beni! Üstümü küllerle örtüyorum! Biberonun çıktığı tarihi bilmiyordum!

Çev.: Osman Akınhay

* Baldini (F.), *Metodo di allattare a mano i bambini*, 1784. Fransızcaya çevirisi 1786.

VIII

Klaus Croissant iade edilecek mi?*

Kızıl Ordu Fraksiyonu'nun avukatı olan Croissant, müvekkillerinin suç ortağı olmakla suçlanır ve Federal Almanya Cumhuriyeti'nde mesleğini icra etmesi yasaklanır. 11 Temmuz 1977'de Fransa'ya sığınır ve siyasi sığınma talep eder. 18 Ekim'de Baader grubu tutukluları Stuttgart'taki Stammheim hapishanesinde hücrelerinde ölü bulunur. 24 Ekim'de Fransız adaleti Croissant konusunda karar verir: Santé hapishanesine kapatılır ve 16 Kasım'da Federal Almanya'ya iade edilir.

Geçen akşam, T.F.1'de, *Literatournaia Gazeta*'nın yöneticisi, Ççaranski'nin davasının halka açık olabileceğini vaat etti. "Eğer salon yeterince büyük olsaydı." Fransızlar güldüler.

Sekiz gün sonra Klaus Croissant ülke dışına çıkarılması konusunda karar verecek yargı organının karşısına çıkıyordu. Bütün basın ve Adalet Bakanı bunun önemli bir şey olduğu konusunda bizi uyarmıştı: Uluslararası terör, devletlerin dayanışma zorunluluğu, suç ortağı avukatlar skandalı. Savcı Sadon, "Mahşer Günü," de-

* "Va-t-on extrader Klaus Croissant?", *Le Nouvel Observateur*, no. 679, 14-20 Kasım 1977, s. 62-63.

miştir. Adaletin kendine tanıdığı azıcık açıklığın kamuyu pek sevmediği bilinir. Ama, Mahşer Günü için bir istisna yapmış olabilirdi.

Oysa salon Ççaranski'nin yargılanacağı salondan kuşkusuz pek büyük değildi. Daha doğrusu, "sivil" oldukları hissedilen ve bir avuç "şüpheliyi" sağdan soldan ezen –taktik gereği– elli kadar genç insanın varlığıyla yer tuhaf bir biçimde daralmıştı; çünkü Paris istinaf mahkemesi savcısının Mahşer'e karşı şövalyelik taslamasını görmeye gelme gibi tuhaf bir şeyi düşünmek "şüpheli" olmak anlamına geliyordu. Bir polis kordonuyla çevrili pek sevimli olmayan bir adalet. Ve katlanmak zorunda olduğu hakışların özgürlüğüne özen gösteremeyen zavallı mahkeme!

Fransa'da, Paris'te, bu Croissant olayında varılabilecek bir parça gerçekliğin bu kadar titizlikle saklanmasına niçin gerek duyuldu?

Ne yani, bu komediye gerçeklik mi diyorsunuz? "Emir altında" değilse bile "baskı altındaki" bu mahkeme mi gerçeklik? Devletlerin siyasetinden, "yüksek" çıkarlarından, buyruklarından bağımsız bir adaleti devletler arasında yerine getirecekmiş gibi yapan bu düzen adamları mı gerçeklik?

Ben buna gerçeklik diyorum, çünkü bir insan kendi özgür varlığını ve sonuç olarak belki de yaşamını ortaya attı. Gerçeklik; çünkü avukatlar, kurmaca olmayan silahlarla, yani yasa ve hakikatle, hayran olunacak şekilde dövüştü. Gerçeklik, çünkü çok yakın tarihimizin bir bölümü ve bununla birlikte bizim başımıza gelebilecek tehlike tartışma konusuydu.

Böyle bir olayda, hukuk savaşı çok gerçek bir savaştır; ve mahkeme bir bölge tiyatrosu değildir. İşin içinde olan nedir? Croissant'ın, avukatların hukuku, savundukları insanların hukukunun, kuşkusuz temel ama bağımlı bir bölümünü oluşturan bir hukuk; daha genel olarak "yönetilenler"in hukuku. Bu hukuk insan haklarından daha kesindir, tarihsel olarak daha belirlenmiştir: İdare altında bulunanların ve yurttaşların hakkından daha geniştir; ama teorisi hiçbir zaman formüle edilmemiştir. Yönetme işlevlerinin, bireylerin gündelik yaşamlarının idare edilmesine varıncaya kadar aşırı biçimde büyüyeceği bir devlet tehdidini her yere taşıyan bir

gelecek karşısında yakın tarihimiz bu hakkı hâlâ dayanıksız, ama değerli bir gerçeklik haline getirmiştir.

Suur dışı etmeye ilişkin –kısmen "Doğu'dan kaçanlar"ın zorunlu kıldığı– son zamanlardaki hukuk içtihadı bu belirsiz hakkı, adli uygulamaya garip dolambaçlarla dahil etti. Bir ülkenin adaleti bir başka ülkenin adaletinden kaçmış bir suçluyu temsil etmeyi kabul eder: Bu demektir ki aynı suç her yerde kabul edilir, aynı tanım verilir, özel bir devlete, bir rejime, bir hükümete ilişkin olmayan bir evrensellik olarak kabul edilir. Yüzyıldan uzun süredir, bütün yasalar, bütün anlaşmalar hemfikirdir: Adi suçlarla ilgili olaylarda sınırdışı edilebilir, ama siyasi konularda değil. Ama, hiçbir mevzuat ya da anlaşma "siyasi" olanı tanımlamamıştır.

Bununla birlikte, her durumda, iyi karar vermek gerekir. On dokuzuncu yüzyılda insanların gözleri önünde iki siyasi ihlal modeli vardı: Hükümeti devirmek için komplo, yönetenleri ortadan kaldırmak için suikast. Birinci durumda, temkinli komşular siyasi sığınmayı kolaylıkla kabul ediyorlardı, çünkü bugünün bütün komploları yarının rejimi olabilir (ilke: Bir başka devletin "sonraki" işlerine karışmamak); buna karşılık ikincisinde, sınır dışı etme eğilimi vardı (yönetenlerin işbirliği ilkesi). Olayların daha fazla belirginleşmediği ortamda, siyasi suç genel olarak kabul görmüş bir anlambilimden kaynaklanıyordu.

Olaylar hızla kötüye gitti. Öncelikle, on dokuzuncu yüzyılın sonunda. Anarşistlerin "faaliyetleri" iktidarı almayı veya bir hükümetin yerine bir başkasını geçirmeyi hedeflemiyordu: O halde, iktidarı ele geçirmekle ilgilenmeyecek kadar "kayıtsız" ve şiddete dayalı olan bu suikastlar neydi? Ardından, 1920'den itibaren, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasından itibaren, Avrupa'daki siyasi rejimler arasındaki düzey farklılığı siyasi suç tanımını daha da belirsizleştirdi: "Totaliter" ülkelerde ve "demokratik" ülkelerde ne görüş ayrılığını belirtme araçları ne mücadele imkânları ne de kurumların ve toplumsal rejimin reddi aynı olabilirdi; siyasi ihlal her yerde aynı nitelikte olamazdı; bir dilden diğerine çevrilemez hale geliyordu. Faşist İtalya ve Almanya'dan, Franco İspanyası'ndan, SSCB ve Doğu ülkelerinden kaç halk, ulus, devrim "düşmanı" gel-

di topraklarımıza; kaç "tehlikeli" birey, "hooligan" veya "akıl hastası"nı ağırladık? Her yerde tanınan eski siyasi komplo, en saf haliyle Blanqui tüm bu olanların neresindeydi?

Anarşizm korkusu siyasi sığınmaya bir sınırlandırma getirmişti. Yirminci yüzyıl olayları, Avrupa ülkeleri arasındaki baskı potansiyeli farkı, sayısız "siyasi öfke" akını, buna karşılık, siyasi sığınmanın genişlemesine yol açtı. Yeni ilkeler, son birkaç on yılda, siyasi konuda sınır dışı etme uygulamasını değişikliğe uğrattı. Özellikle:

1) Ne tür olursa olsun suçlanan eylemdeki niyete daha fazla önem verildi: Kendi içlerindeki muhalefeti adi suçtan mahkûm edilmiş edimler biçiminde sunmayan kaç ülke vardır?

2) Siyasi suçun tanımı az ya da çok genel uyuşmazlık tavırlarına kadar genişletildi: Gerçekten de, bir toplum biçimini reddetmek, en az var olan iktidarı ele geçirme arzusu kadar siyasi değil midir?

3) Ülkelerindeki yetkililerin siyasi amaçlarla haklarında dava açtıkları kişileri "siyasi" olarak kabul ederek suç kanıtı bile kimi zaman tersine çevrildi; dolayısıyla, sınır dışı etmek istediklerinde yetkililer amaçlarının bu olmadığını kanıtlamak zorundalar.

4) Son olarak, sınır dışı etmesi istenen devlet, sınır dışı edildiklerinde yaşamları ve temel hakları tehdit altında kalacak olan kimseleri koruma ve dolayısıyla teslim etmeme yükümlülüğünü talep etti.

Bu yeni yönlendirici çizgiler bütün İngiliz, Fransız, Amerikan, İsviçre, Alman, vs. hukuk içtihadına yol gösterici oldu. 1957 Avrupa Sözleşmesi'nin birçok maddesine esin kaynağı oldu; bazı mevzuatların kaynağında da yer aldı. Alman yasasının şunu kesin biçimde belirttiğini unutmayalım: Hakkında dava açılan kişi sınır dışı edildiğinde bedensel tehlikelere veya kişisel özgürlüğünde bir sınırlamaya maruz kalacaksa sığınma hakkı verilir. Siyasi sistem özgürlüğünden, yaşamından veya mallarından yoksun bırakacağı için kendi ülkesinde yaşamaya devam edemeyecek her yabancıya sığınma hakkının verilmesi ilkesini 1959 yılında Federal Anayasa Mahkemesi'nin getirdiğini unutmayalım.

Kısacası, geleneksel anlayış "siyasi" olanı, yönetenler ve onların hasımlarına karşı mücadelenin yanında konumlandırıyordu, totaliter rejimlerin varlığından doğan güncel anlayış "müstakbel yönetici" değil; "muzmin muhalif" olan bir kişilik etrafında odaklanır –yani, içinde yaşadığı sistemle global bir uyumsuzluk içinde olan, bu uyumsuzluğu elindeki araçlarla ifade eden ve bu yüzden kovuşturmaya uğrayan kişiyi kastediyorum; dolayısıyla bu anlayış, iktidarı alma hakkına değil; yaşama, özgür olma, başka yere gitme, baskıya uğramama hakkına dayanır– kısacası, hükümetler karşısında meşru savunmaya dayanır.

Almanya'da alınmış istisnai önlemlerde veya şu sıradaki uluslararası antiterörist sözleşme tasarısında olduğu gibi, geçen hafta, Croissant'ın Fransız yargıçlarla yüz yüze görüşmesinde, bu yeni hukuk tarafından geçerli kılınmış olan özgürlükle ilgili her şey tartışma konusu edildi. Siyasi sığınma hakkına, "anarşistlere karşı mücadele"yi hatırlatan bir kısıtlama getirilmek istenmektedir. (Tek bir metinleri bile anarşist olmadıklarını kanıtlamaya yeten Baader grubunu tanımlamak için bu kelime zaten sık sık kullanılmaktadır). Yıllardan beri zorunlu siyasi göçü barındırmaya imkân tanımış genel bir uygulamanın eğim çizgisi tersine çevrilmek isteniyor. Sadece iktidara giden veya iktidardan gelen insanların değil, bulabildikleri yollarla iktidardan vazgeçen insanların siyasi göçü de engellenmek isteniyor. İster Batı söz konusu olsun, ister Doğu.

"Kötü" niyetleri pek saklı gizli olmayan ve bazıları Soğuk Savaş dönemine uzanan yasama önlemlerine ve adli kararlara mı başvuruyorum? Evet, kesinlikle: Özgürlükler ve himayeler sanki hiç verilmemişti; ama bunlar, görkemli bir günün sabahı soylu mücadelelerle elde edilmiş de değillerdir her zaman. Genellikle tesadüfen ortaya çıkarlar; beklenmedik anda veya dolambaçlı yollardan. O zaman bunları korumak ve herkes için yararlı hale getirmek gerekir: Tek başına tarihin kurnaz olması beklenmemeli; tarihe yardım etmeli. Yönetenlerin kendi aralarında kurdukları tuzaklar yönetilenlerin –yönetilmek istemeyenlerin veya her halükârda burada, bu şekilde, bunlar tarafından yönetilmek istemeyenlerin– haklarına bir açılım getiriyorsa ne âlâ.

Yavaş yavaş ve dolambaçlı yollardan geçerek kabul edilmekte olan bu yönetilen hakları arasında çok önemli olan biri var: Yargı önünde savunulma hakkı. Oysa bu hak, sanki siz yokmuşsunuz gibi veya davada kendisinden itiraf etmekten veya susmaktan başka bir şeyin talep edilmediği cansız bir nesneymişsiniz gibi, savcıyla az çok çelişik şekilde sizin adınıza konuşan bir avukata sahip olma imkânıyla sınırlı değildir. Doğu ülkelerinde olduğu gibi, şans eseri veya sizin şanssızlığınız sonucu yargıcınız olsalardı sizi mahkûm edebileceğini göstererek sizi savunan türden insanlardan olmayan avukatlara sahip olmak yönetilenlerin hakkıdır. Sizin için, sizinle konuşan, sesinizi duyurmanıza ve yaşamınızı, kimliğinizi ve reddetme gücünüzü korumanıza imkân tanıyan bir avukata sahip olmak bir haktır. Mahkûm, mahkûm edilmiş olduğundan hukuksal olarak her zaman aşağı bir konumda, "en az hakka sahip" konumda olduğundan; ve yetkililer, medyayla birlikte, genellikle cevap imkânı olmayan veya eşit oranda cevap imkânı olmayan bir davayı bir başka sahnede de oynatma imkânına sahip olduklarından bu hak daha da zorunludur.

Almanya'da Baader grubunun avukatlarına eziyet edilerek, bu hak geri alınmak istenmektedir. Şu anda Baader grubunun yetmiş Alman avukatı vardır.

Ama Paris'te, polisiye bir kitleyle çok iyi anlaşan iddia makamı başkanı, Croissant'ın, ilk olarak kendi savunmasını, kendi anladığı biçimde sunmasını engellemek istedi. Orada savunma hakkından yoksun kaldı, burada kendini savunma hakkından. Adliye Sarayı'nda geçen günkü tartışmayı kamudan saklamak için birçok neden var; gerçekte, Almanya'da söz konusu olan şeyin bir uzantısıydı bu: Yönetilenlerin hakkı; nasıl totaliter ülkelerde bu hakka saygı duyulması gerektiğini öğrendiysek, burada da savunmamız gerekiyor. Ne bir hukuki soyutlama ne de hayalperest birinin ideali olan bu hak, tarihsel gerçekliğimizin parçası olan ve yok edilmemesi gereken bu hak geçen akşam, Jean-Jacques de Felice, Joe Nordman ve Roland Dumas tarafından şiddetle yasaklandı.

(Cilt III, s. 361-365.)
Çev.: Işık Ergüden

IX

Michel Foucault: Güvenlik ve devlet*

— Fransız hükümetinin Croissant'ı kolayca sınır dışı etmeyi başarmasını nasıl açıklamalı? Ve Fransa'daki sol güçlerin Croissant olayına yüz çevirmelerini, hükümeti kendi keyfince davranmaya bırakmalarını nasıl açıklamalı?

— Solun eleştirisini veya özeleştirisini yapmak güç. Kesin olan bir şey var: Oyun kazanılabilirdi, ama kazanılmadı. Karşılaşılan engellerden biri elbette terörizm sorunuydu; ne denirse densin hukuksal biçimi altındaki Croissant olayının değil, insanların Croissant konusundaki tutum ve tepkilerinin merkezinde bu vardı. Bir yandan görünür düzeyde –Croissant olayı düzeyinde– ve diğer

* "Michel Foucault: la sécurité et l'Etat" (R. Lefort ile söyleşi), *Tribune socialiste*, 24-30 Kasım 1977, s. 3-4.

yandan daha gizli bir sicil düzeyinde, yani terörizm karşısındaki tercih düzeyinde, her seçimin önceden yapıldığı bellidir.

— Evet öyle, sol, hukuksal yanına indirgenmiş Croissant olayı ile terörizm arasındaki karışım tuzağına düşmekten kurtulamadı.

— Bir devletin yönetimine aday olan her siyasi parti, tanım olarak devlet-karşıtı mücadele olan, devlete karşı şiddet yoluyla mücadele olan terörizmi mahkûm etmeden yapamaz. Kamuoyunun bir dizi terörizm eylemiyle kendini bağdaştırmasının güçlüğü de işin içine karışır. Ama, ulusal bir harekete bağlı kaldığı sürece terörizm, belli bir noktaya kadar kabul görür.

— Ahlâki olarak doğrulandığı için mi?

— Ahlâki olarak doğrulanır. Devrimci hareketler ancak milliyetçi hareketlere bağlı oldukları ölçüde başarıya ulaşır ve bütün tarihsel etkilerini buradan alırlar: Bu yasaya göre milliyetçilik, yirminci yüzyılda tarihsel bir kitle dinamiğinin koşuludur; bu yasa, terörizm için de, tüm diğer eylem biçimleri için de geçerlidir. Komünist partiler, milliyetçi taleplerin tümünü veya bir kısmını üstlendikleri ölçüde tarihsel bir eylemde bulunabilmişlerdir. Kendini henüz ne bağımsızlığı ne de devlet yapısı olan bir milliyetçiliğin ifadesi olarak gören ve bu hakları elde etme mücadelesi veren terörizm sonuçta kabul görür. İsrail devletinin kurulmasından önceki Yahudi terörizmi, Filistin terörizmi ve de İrlanda terörizmi: Şu veya bu eylem tipine çok düşman olunsa da bu terörizmin ilkesine temelde karşı çıkılmaz. Buna karşılık, tamamıyla reddedilen şey, bir sınıf adına, siyasi bir grup adına, bir öncü adına, marjinal bir grup adına, "falanca şeyi elde etmek için adam kaçırıyorum, bomba atıyorum ve birini ölümle tehdit ediyorum," diyen terörizm hareketidir. Bu, yürümüyor. Haksız veya haklı olunduğunu söylemiyorum. Olanları anlatıyorum.

— Yirminci yüzyılda tarihsel bir kitle dinamiğinin koşulu olarak bu büyük milliyetçilik olgusundan söz etmek, yoğunluğu sonunda muhtemelen şiddetli bir mücadeleye varacak her türlü karşı çıkış hareketini veya bütün hak hareketlerini yok etmek için Ba-

tılı güçlerin çok büyük bir manevra payına sahip oldukları anlamına gelmez mi?

— Evet. Avrupa düzeyinde olup bitene bak; Avrupa'nın üç dilimi, Batı Avrupa, Sovyet denetimi altındaki Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği. Uç Batı'da ve uç Doğu'da toplumun reddi, siyasi rejimin reddi, birkaç yerel nokta (İrlanda, Katalonya...) hariç, milliyetçi taleplerle birleşemiyor. Sovyetler Birliği'ni ele al: Orada milliyetçi talepler görece olarak yereldir (örneğin Ukrayna), ama Sovyet muhalifi, milliyetçi bir harekete dayandığı müddetçe, gerçekten geniş ölçüde destek görüyor. Yoksa tatminsiz entelektüel olarak, *drop-out* olarak, toplumdışı olarak görülüyor.

Buna karşılık, Doğu Avrupa'yı ele al, yani toplumun, rejimin, siyasi ve ekonomik yapıların reddi ve muhalefet olaylarının söz konusu olduğu Sovyet denetimi altındaki Orta Avrupa'yı ele al; bu ret, kökü ulusal bağımsızlık özleminde olan bir anti-Sovyetçilikle çok kolaylıkla bağdaşır. Milliyetçiliğin muhalefet için bir anlamda iletken ortam olarak hizmet ettiği Polonya'da veya Çekoslovakya'da bu olgular oldukça rol oynamıştır. Bu iletken ortam olmadığında söz konusu muhalefet olayları aynı yankıyı bulmaz.

— Le Matin *gazetesinde, "bundan böyle güvenlik, yasaların üzerinde," dedin. "Güvenlik" terimi sorun yaratıyor. Kimin güvenliği söz konusu? Ve sence, kabul edilen karşı çıkış ile yasaklanan karşı çıkış arasındaki sınır nerede? Yeni tip bir totalitarizmin sınırı mı bu?*

— Uzun süre totalitarizm faşist veya Stalinci tipteki belirgin rejimleri niteledi. Tanık olduğumuz şey bunların hortlaması değil. Her halükârda tarihte asla hortlama yoktur, dahası: Eski hortlakları dirilterek siyasi bir etki yaratmak isteyen her analiz yenilgiye mahkûmdur. Çünkü ancak bir şey analiz edilemediğinde bir geri dönüş hortlağı diriltilmeye çalışılır.

Günümüzde olan nedir o halde? Bir devletin halkla ilişkisi esas olarak "güvenlik anlaşması" diye adlandırılan şey biçimi altında yapılır. Geçmişte, devlet, "size bir toprak vereceğim" veya "sınırlarımız içinde güvenlikte yaşayabileceğiniz konusunda size güven-

ce veriyorum," diyebilirdi. Bu toprak anlaşmasıydı ve sınırların garantisi devletin en büyük işleviydi.

Günümüzde artık sınır sorunu ortaya atılmıyor. Devletin halka anlaşma olarak önerdiği şey: "Güvence altında olacaksınız." Belirsizlik, kaza, zarar, risk olabilecek her şeye karşı güvence. Hasta mısınız? Sosyal güvenliğiniz var! İşiniz mi yok? İşsizlik ödeneğiniz var! Su baskını mı var? Bir dayanışma fonu kurulur! Suça eğilimliler mi var? Size onların ıslah edileceği ve sağlam bir polisiye gözetim güvencesi verilir!

Bu güvenlik anlaşmasının yasallık sistemiyle aynı tipte olamayacağı kesindir; bu yasallık sistemiyle bir devlet geçmişte şunu diyebilirdi: "Dinleyin, falanca şeyi yaparsanız cezalandırılacaksınız, yapmazsanız cezalandırılmazsınız." Güvenliği güvence altına alan devlet, gündelik yaşamın yapısının tekil, istisnai bir olayla delindiği her durumda müdahale etmek zorunda olan bir devlettir. Sonuç olarak, yasa artık uygun değildir; sonuç olarak, bu tür müdahaleler (ki bu müdahalelerin istisnai, fazla-yasal özelliği asla keyfiliğin veya bir iktidar aşırılığının işareti olarak değil; tersine bir kaygının işareti olarak ortaya çıkmalıdır) çok gereklidir: "Sizi korumaya ne kadar hazır olduğumuzu görün; çünkü, olağanüstü bir şey meydana geldiğinde, elbette yasalardan ve hukuk içtihadından oluşan bu eski alışkanlıkları dikkate almadan, gereken bütün araçlarla müdahale edeceğiz." Her yerde hazır ve nazır bulunan bu kaygı yanı, devletin ortaya çıktığı görünümdür. Gelişmekte olan iktidar kipliği budur.

Terörizmde kesinlikle şaşırtan şey, yönetenlerin yapmacık değil, gerçek öfkesine neden olan şey, özellikle, tam da devletin insanların başına bir şey gelmeyeceği güvencesini verebileceğini öne sürdüğü düzlemde terörizmin saldırmasıdır.

Artık bu "güvence verici" toplumun bizi kazalara karşı koruduğu düzende değiliz; sadece bireylerin yaşamını değil, o zamana kadar onları koruyan bütün kurumlarla ilişkilerini de "güvencesizleştiren" bir siyasi eylemin varlığıyla karşı karşıyayız. Terörizmin neden olduğu korku buradan kaynaklanır. Yöneticilerde bu korku vardır. Devlet güvensizliğe karşı koruduğu ve güvence verdiği için

devlete onaylarını veren, her şeyi, vergileri, hiyerarşiyi, itaati kabul eden insanlarda da bu korku vardır.

— *Her şey karşılıklıdır. Toplumsal bir grubun veya bir davranışın bütün halk için tehlikeli olduğunu belirtme imkânını iktidara sağladığı ölçüde, bu yine de totaliter bir sistem değil mi? Falanca davranışı veya falanca toplumsal grubu kamu kovuşturması için hedef gösterme imkânını iktidara bu sistem veriyor.*

— Devletin işi totaliter olmaktır, yani sonuçta her şeyin kesin denetimini yapmaktır. Ama yine de düşünüyorum ki dar anlamda totaliter bir devlet, içinde siyasi partilerin, devlet aygıtlarının, kurumsal sistemlerin, ideolojinin yukarıdan aşağıya denetlenen bir tür birlik içinde, çatlaksız, boşluksuz ve sapma ihtimali olmaksızın birleştikleri bir devlettir.

Bu, bütün denetim aygıtlarının tek ve aynı piramitte üst üste konmasıdır ve ideolojilerin, söylemlerin ve davranışların tekparçalılığıdır.

Yerleşmekte olan güvenlik toplumları başlı başına bir dizi farklı, çeşitli, en uç noktada sapkın, hatta birbiriyle çelişik davranışa karşı hoşgörülüdür; ama doğru, bunun bir koşulu var, o da bu davranışların rastlantısal ve tehlikeli olarak kabul edilen şeyleri, insanları, davranışları ortadan kaldıracak belli bir görünüm içinde olmaları. "Tehlikeli kaza"ya getirilen bu sınırlandırma, fiili olarak iktidara aittir. Ama, bu görünüm içerisinde, hoşgörülen bir manevra payı ve çoğulculuk vardır ki bunlar, totaliter iktidarlarınkinden son derece büyüktür. Bu, totaliter iktidarlardan daha yetenekli, daha kurnaz bir iktidardır.

Tehlikeyi tanımlayanın iktidar olması totaliter tipte bir iktidardan söz etmeye izin vermez. Bu yeni tip bir iktidardır. Sorun, güncel fenomenleri eski tarihsel kavramlarla yeniden kodlamak değildir. Güncel olarak meydana gelen şeyde spesifik olanı belirlemek, bu spesifikliği analiz etmeye ve ona uygun düşen kelimeleri ve tanımları bulmaya çalışarak, bu spesifikliğe cevap vermek ve ona karşı mücadele etmek gerekir.

— *"Spesifikliğe karşı mücadele etmek" diyorsun; bu güvenlik*

ihtiyacı kitlesel olarak kabul gördüğü ölçüde; devlet, halkın gözünde, eylemini onaylattığı, herkes tarafından kabul edilen bu güvenlik ilkesini çiğnediğini düşündüğü bazı davranışlara uyguladığı baskıyı onaylattığı ölçüde bu mücadele çok güçtür. Bu yeni üp iktidar sol güçlere hangi düşünce ve eylem alanını açmaktadır?

— Olağanüstü bir yeniden hazırlanma çalışması yapılması gereken nokta burasıdır. On dokuzuncu yüzyıldan beri milliyetçiliklere ve onların baskıcı etkilerine karşı savaşmayı, milliyetçiliğin öteki eğilimi ve biçimi olan emperyalizme karşı savaşmayı, faşizmlere karşı savaşmayı sağlamış olan eski şemalar, bu eski şemalar geçersizdir. Eski siyasi değerlerden, eski güvenilir değerlerden, siyasi düşüncenin, karşı çıkışın eski Pinay rantından başka bir şeye yönelmemenin artık yerinde bir davranış olmadığını insanlara anlatmaya çalışmak gerekir. Bu miraslar artık tedavülden kalkmıştır.

Ayrıca, insanların siyasi bilincine güvenmek gerekir. İnsanlara, "Faşist bir devlette yaşıyorsunuz ama bunu bilmiyorsunuz," dendiğinde insanlar kendilerine yalan söylendiğini bilirler. "Özgürlükler hiçbir zaman bu kadar sınırlı ve tehdit altında değildi," dendiğinde insanlar bunun doğru olmadığını bilirler. "Siz farkında olmadan yeni Hitler'ler doğmakta," dendiğinde bunun doğru olmadığını bilirler. Buna karşılık, onlara gerçek deneyimlerinden, güvenlik mekanizmalarıyla olan bu huzursuz, kaygılı ilişkiden söz edilirse –örneğin tamamıyla tıbbileştirilmiş bir toplum kendisiyle birlikte neye yol açmaktadır? Günbegün sizi gözetleyecek olan sosyal güvenlik mekanizmaları, iktidar etkisi olarak, beraberlerinde ne getirecektir?– o zaman, çok iyi hissederler, bilirler ki bu faşizm değil, yeni bir şeydir.

— Onları bağlayan bir şey mi?

— Onları bağlayan bir şey. Bence yapılması gereken şey...

— Güvenliğin bedeli olan yeni baskıları reddedişlerinden doğan bu yeni talepleri, yeni ihtiyaç türlerini gün ışığına çıkarmaktır...

— Doğru. İnsanların her şeye rağmen bu güvenlik sisteminden uzaklaşıkları ve bedelini ödemek istemedikleri noktayı gün ışığına çıkarmaktır. Ve gerçekten de bu bedeli ödememeleri gerekir. Bunun gerekli bir bedel olduğunu söyleyerek onları kandırmamalıyız.

— *Ama bu durumda, bu yeni sistemden ve aynı zamanda bu güvenlik ihtiyacından ileri gelen baskıların gizlenmesinden iktidarın elde ettiği avantaj, sonuçta, senin dediğin gibi, karşı çıkış biçimleri mümkün olsa bile, sistem daha esnek olduğundan, darbeleri daha rahat karşıladığı ve daha kolaylıkla onlara çare bulduğu ölçüde, iktidarının sürmesi değil midir?*

— Gerçekten de bu söylenebilir. Devletlerin giderek daha fazla katılaşarak değil; tersine esnekliklerıyle, ilerleme ve geri çekilme imkânlarıyla, elastikiyetleriyle gelişmeye yöneldikleri kesindir: Belirli noktalarda, devlet aygıtının geri çekilmesi olarak bile görülebilecek şeye imkân tanıyan devlet yapılarındaki bir elastikiyet: Üretim birimlerinin parçalanması, daha büyük bir bölgesel özerklik, kesinlikle devletin gelişiminin zıddı gibi gözüken her şey.

(Cilt III, s. 383-388)
Çev.: Işık Ergüden

X
İşkence, akıldır*

— Deliliğin, Kliniğin ve Hapishanenin tarihini *yazdınız. Benjamin, bir gün, tarih kavrayışımızın galiplerin tarih kavrayışı olduğunu söylemişti. Siz mağlupların tarihini mi yazıyorsunuz?*

— Evet, yenilenlerin tarihini yazmayı çok isterim. Bu, çok kişinin paylaştığı güzel bir düş: Bugüne kadar söz alamamış olanlara, tarih tarafından, tarihin şiddeti tarafından, bütün tahakküm ve sömürü sistemleri tarafından sessizliğe mahkûm edilmiş olanlara nihayet söz vermek. Evet. Ama bu konuda iki güçlük var. İlk olarak, yenilmiş olanlar –tabii eğer yenilenler varsa– tanım gereği, sözden yoksun bırakılmış kişilerdir! Ve eğer buna rağmen konu-

* Die Folter, das ist die Vernunft" (K. Bossers ile söyleşi, çev.: J. Chavy), *Literaturmagazin*, n. 8, Aralık 1977, s. 60-68.

şurlarsa, kendi dillerini konuşmazlar. Onlara yabancı bir dil dayatılmıştır. Dilsiz değillerdir. Duyulmamış ve şimdi dinlemek zorunda hissettiğimiz bir dil de konuşuyor değillerdir. Tahakküm altında olduklarından dolayı, onlara bir dil ve kavramlar dayatılmıştır. Ve onlara bu şekilde dayatılan düşünceler, maruz bırakıldıkları baskının yara izleridir. Düşüncelerinin içine işlemiş yaralar, izler. Hatta gövdelerinin duruşuna bile sindiği söylenebilir. Mağlupların dili hiç var oldu mu? İlk soru budur. Ama ben başka bir soru sormak istiyorum: Tarihi bir savaş süreci olarak, art arda gelen zaferler ve yenilgiler olarak tanımlayabilir miyiz? Bu, Marksizmin asla tamamıyla üstesinden gelemediği önemli bir sorundur. Sınıf mücadelesinden söz edildiğinde, mücadeleden kastedilen nedir? Söz konusu olan savaş, muharebe midir? Bir toplumun içinde meydana gelen ve bu toplumu niteleyen çatışmanın, baskının şifresi çözülebilir mi, bu çatışma, bu mücadele bir tür savaş gibi açıklanabilir mi? Tahakküm süreçleri savaştan daha karmaşık, daha içinden çıkılmaz değil midir? Örneğin: Özellikle on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki kapatma ve hapsetmeyle ilgili bir dizi belgeyi önümüzdeki aylarda yayımlayacağım.[1] O zaman görülecek ki, içeri atma ve hapsetme, yukarıdan gelen otoriter önlemler değildir, gökten yıldırımın düşmesi gibi insanları çarpan, onlara dayatılan önlemler değildir. Gerçekte, insanların kendileri içeri atmanın ve hapsetmenin gerekli olduğunu düşünüyorlardı; en yoksul ailelerdeki insanlar bile, özellikle en elverişsiz koşullardaki, en sefil gruplar bile gerekli olduğunu düşünüyorlardı. İçeri atma, insanların aralarındaki sorunları çözmek için bir tür zorunluluk olarak düşünülmüştü. Aile içindeki ciddi çatışmalar, en yoksul ailelerde bile, sorunsuzca, içeri atma olmadan çözülemiyordu. Bir eşin hangi noktada sadakatsiz olduğunu, bir kadının hangi noktada kocasını aldattığını, çocukların hangi noktada çekilmez olduğunu insanların yetkili makamlara açıkladıkları koskoca bir literatür buradan doğar. İnsanlar suçlunun hapse atılmasını, hâkim iktidarın diliyle talep ediyorlardı.

1. *Le Désordre des familles* (A. Farge ile birlikte). Paris: Juillard/Gallimard, coll. "Archives", 1982.

— Size göre, cezalandırmadan gözetlemeye geçiş baskının tarihinde önemli bir şey.

— Ceza sistemi tarihinde önemli bir an vardır; on sekizinci yüzyıl ve yirminci yüzyıl başı. Avrupa monarşilerinde, suç sadece yasayı çiğneme, ihlal etme değil; aynı zamanda krala hakaretti. Her suç, sanki küçük bir kral öldürme olayıydı. Sadece kralın iradesine değil; bir anlamda, fiziksel gücüne de saldırılmış oluyordu. Bu bağlamda, ceza krallık iktidarının suçluya karşı tepkisiydi. Ama, sonuçta, kralın merkezi iktidarı suça doğrudan bağlı kaldıkça, bu cezai sistemin işleyiş tarzı hem çok masraflıydı hem de etkili değildi. Bu sistem, bütün suçları cezalandırmaktan çok uzaktı. Cezanın her zaman şiddetli ve törensi olduğu doğrudur. Ama ceza sistemi ağının ilmekleri çok gevşekti ve arasından ustaca sızmak kolaydı. On sekizinci yüzyıl boyunca sadece ekonomik bir rasyonelleştirme değil –bu, ayrıntılı olarak sıkça incelendi– aynı zamanda, siyasi tekniklerin, iktidar tekniklerinin ve tahakküm tekniklerinin rasyonelleştirilmesi de gerçekleşti. Disiplin, yani çok sıkı düğümlü sürekli ve hiyerarşik gözetleme sistemleri; siyasi teknolojinin büyük ve önemli bir keşfidir.

— Victor Hugo, suçun aşağıdan gelen bir hükümet darbesi olduğunu söyledi. Nietzsche için de, küçük suç, kurulu düzene karşı isyandı. Sorum şu: Baskının kurbanları potansiyel devrimci midir? Sizin utanç mekanizması diye adlandırdığınız şeyde bir boşluk var mı?

— Bu önemli ve çok ilginç bir soru: İhlal etmenin, suçluluğun siyasi değerinin anlamı sorusu. On sekizinci yüzyılın sonuna doğru bir belirsizlik, suçtan siyasi çatışmaya sürekli bir geçiş var olabildi. Çalmak, yangın çıkarmak, cinayet işlemek kurulu düzene saldırmanın bir biçimiydi. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren, yeni ceza sistemi, başka şeylerin yanı sıra görünüşte, bireylerin dönüştürülmesini kendine hedef edinen tüm bir sistemin örgütlendiği anlamına da geldi. Ama gerçek hedef spesifik bir suç alanı, nüfusun geri kalanından tecrit edilmesi gereken bir tabaka yaratmaktı. Bundan dolayı, bu tabaka eleştirel siyasi işlevinin büyük bölümü-

nü kaybetti. Ve bu tabaka, tecrit edilmiş bu azınlık nüfusun geri kalanına korku salmak için, devrimci hareketleri, örneğin emekçi sendikalarını denetlemek ve baltalamak için iktidar tarafından kullanıldı. İktidar kendi siyasi hedeflerini dayatmak için bu tabaka içinden kiralık katiller, parayla tutulmuş katiller seçip alıyordu. Ayrıca, örneğin fahişelikle, kadın ve silah satışıyla ve şimdi de uyuşturucu satışıyla birlikte kârlı bir işti bu. Günümüzde, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana, suçlular her türlü devrimci dinamizmlerini kaybetti. Ben buna inanıyorum. Marjinal bir grup meydana getiriyorlar. Onlara bu marjinalliğin bilinci verildi. Nüfus içinde yapay, ama kullanılabilir bir azınlık oluşturuyorlar. Toplumdan dışlandılar.

— Hapishane suçlu yaratıyor, tımarhane akıl hastası, deli yaratıyor ve klinik de hasta yaratıyor; tüm bunlar da iktidarın işine yarıyor.

— Aynen öyle. Ama daha da çılgın bir şey. Anlaması güç: Kapitalist sistem suçluluğa karşı savaşma iddiasında; tam da suçluluk yaratan bu hapishane sistemi aracılığıyla suçu ortadan kaldırma iddiasında. Bu bana çelişkili geliyor. Hapishane tarafından yaratılan suçlunun yararlı bir suçlu olduğunu, sistem için yararlı olduğunu söylüyorum. Çünkü manipüle edilebilir, ona her zaman şantaj yapılabilir. Sürekli olarak ekonomik ve siyasi bir baskıya maruzdur. Herkes bilir ki, suça eğilimliler fahişeliği örgütlemek için en kolay kullanılabilecek olanlardır. Pezevenk olurlar. Ne idiği belirsiz, faşist siyasetçilerin maşaları olurlar.

— Demek ki topluma kazandırma programlarının kandırmaca bir işlevi var. Topluma kazandırma başarılı olduğunda, deliliği, hastalığı ve suçluluğu yaratan tam da bu koşullara uyum değil midir? Bu hep aynı sefaletin tekrarıdır.

— Topluma kazandırma programları, dendiği gibi, suça eğilimlileri hâkim toplumsal ilişkilere yeniden uyumlu kıldığı için bu programların gerçek yüzünü ortaya çıkarmak; sorun pek bu değil. Sorun, toplumdışına itmektir. Maalesef solcular arasında sık sık karşılaşılan bir görüşü, gerçekten basitleştirici bir pozisyonu eleş-

tirmek isterim. "Suça eğilimli, deli gibi, isyan eden biridir ve isyan ettiği için kapatılır," şeklindeki, ne yazık ki solculardа çok sık rastlanan, gerçekten dar görüşlü bir tavrı, bir düşünceyi eleştirmek istiyorum. Ben tersini söylüyorum: O, suça eğilimli olmuştur; çünkü hasiphaneye girmiştir. Veya dahası, başlangıçta var olan mikro-suça eğilimlilik hapishane tarafından makro-suça eğilimliliğe dönüştürülmüştür. Hapishane suça eğilimlileri, profesyonel suça eğilimlileri kışkırtır, yaratır, üretir; çünkü bunlar yararlıdır: İsyan etmezler. Yararlıdırlar ve manipüle edilebilirler ve edilmişlerdir.

— Demek ki suçlular iktidarın meşrulaştırılmasıdır da. Szasz, Fabriquer La Folie[2] *adlı kitabında bunu betimlemiştir: Ortaçağda büyücülerin engizisyonu haklı çıkarması gibi, suçlular da polisi haklı çıkarır, deliler timarhaneyi.*

— Halkın polisi kabul etmesi için suça eğilimliler ve suçluların olması gerekir örneğin. Sinema, televizyon ve basın tarafından sürekli olarak canlı tutulan suç korkusu, polisiye gözetim sisteminin kabul görmesinin koşuludur. Topluma kazanmanın, tahakküm ilişkilerine uyumlanma, çevrenin baskısına alışma anlamına geldiği yaygın olarak dile getirilmektedir. Öyle ki suça eğilimlileri topluma kazandırmak çok kötü bir şeydir. Topluma kazandırmaya son verilmelidir. Bu bana gerçeklikten biraz uzak gibi gelmektedir. Olayların Almanya'da nasıl cereyan ettiğini bilmiyorum, ama Fransa'da şöyledir: Topluma kazandırma yoktur. Bütün sözümona topluma kazandırma programları tersine markaj programlarıdır, dışlama programlarıdır, söz konusu kişileri her zaman suça eğilimin daha fazla içine iten programlardır. Başka türlü olamaz. Dolayısıyla, kapitalist burjuva ilişkilerine uyumdan söz edilemez. Tersine, karşımızdakiler, toplumdışına itme programlarıdır.

— Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu ile olan deneyiminizden belki bize söz edebilirsiniz.

— Bakın, çok basit: Biri bu topluma kazandırma programların-

2. Szasz (T.), *Fabriquer la folie*, Fransızcaya çeviren M. Marin ve J.-P. Cottereau. Payot, 1976.

dan, örneğin gözetim altındaki bir yetiştirme yurdundan, serbest bırakılmış mahkûmlara yönelik bir yurttan veya sabıkalılara hem yardım eden hem de onları gözetleyen herhangi bir makamdan geçtiğinde, bu, bireyin işvereni nezdinde, ev sahibi nezdinde suça eğilimli olarak damgalanmış kalmasına yol açar. Suça eğilimliliği, onu ve çevrenin onunla sürdürdüğü ilişkiyi belirler, öyle ki sonuçta suça eğilimlinin ancak suça uygun ortamda yaşayabileceği sonucuna varılır. Suçluluğun sürekliliği hiç de hapishane sisteminin bir yenilgisi değildir, tersine hapishanenin varlığının nesnel doğrulanışıdır.

— Platon'dan Hegel'e bütün siyaset felsefesi için güç, devletin rasyonel gelişiminin güvencesiydi. Freud, mutlu olmak için yaratılmadığımızı söylüyordu; çünkü uygarlık süreci itkilerin bastırılmasını zorunlu kılıyordu. Thomas More'un ve Campanella'nın ütopyaları, ilkelerine aşırı bağlı polis devletleriydi. Soru şu: Akıl ile duyarlığın uzlaştığı bir toplum hayal edilebilir mi?

— İki soru soruyorsunuz: Birincisi, devletin rasyonelliği veya irrasyonelliği sorusu. Bilindiği gibi antikçağdan bu yana Batı toplumları ısrarla rasyonel olduklarını söylemişlerdir, ama aynı zamanda iktidar sistemleri şiddete dayalı, kanlı ve barbar bir tahakküm sistemi olmuştur. Demek istediğiniz bu mu? Cevabım şu olacak: Bu şiddete dayalı tahakkümün irrasyonel olduğu söylenebilir mi? Sanırım hayır. Ve Batı'nın tarihinde, aşırı derecede rasyonel tahakküm sistemleri icat edilmiş olmasının önemli olduğunu sanıyorum. Bu noktaya varmak için çok zaman geçti ve ardında olanı keşfetmek için de daha fazla zaman geçti. Tüm bir ereklilik, teknik ve yöntemler bütünü bundan kaynaklanır: Okulda, orduda, fabrikada disiplin hüküm sürer. Bunlar aşırı rasyonel tahakküm tekmikleridir. Sömürgecilikten söz bile etmiyoruz: Kanlı tahakküm kipiyle sömürgecilik, iyice düşünülmüş, kesinlikle istenmiş, bilinçli ve rasyonel bir tekniktir. Aklın iktidarı kanlı bir iktidardır.

— Kendi sistemi içinde sağduyulu olduğunu söyleyen akıl doğal olarak rasyoneldir, ama son derece önemli harcamalara neden olmaktadır; örneğin hastaneler, hapishaneler, tımarhaneler gibi.

— Bunlar bir ailedir. Ama bu giderler sanıldığından daha azdır; ayrıca, rasyonel giderlerdir. Hatta bir kazanç bile sağlarlar. Daha yakından bakıldığında bu, rasyonelliğin onaylanmasıdır. Suça eğilimliler, ekonomik ve siyasi topluma hizmet eder. Hastalar için de böyledir. İlaçla ilgili ürünlerin tüketimini, bundan geçinen tüm ekonomik, siyasi ve ahlâki sistemi düşünmek yeter. Bunlar çelişki değildir; geride kalan bir şey yoktur, makinede tek bir kırıntı bile kalmaz. Bu, sistemin mantığının parçasıdır.

— *Bu rasyonelliğin devrildiğini; artık sistemin işlemediğini, kendini yeniden üretemediği niteliksel bir sıçrayışın ortaya çıktığını düşünmüyor musunuz?*

— Almanca'daki *Vernunf*'un Fransızca'daki "akıl"dan daha geniş bir anlamı var. Almanca'daki akıl kavramının etik bir boyutu vardır. Fransızca'da akla araçsal, teknolojik bir boyut verilir. Fransızca'da işkence akıldır. Ama Almanca'da işkence'nin akıl olamayacağını anlayabiliyorum.

—*Yunan filozofları, örneğin Aristoteles ve Platon ideal olanı çok belirli bir şekilde tanımlıyorlardı. Aynı zamanda, devleti koruması gereken siyasi bir pratiği de tanımlamışlardı ve ideal olanın dayatılması ideallere ihanete götürecekti ki onlar da bunu çok iyi biliyorlardı. Örneğin, bir yandan, aklın, rasyonelliğin ideal olanla, ahlâkla ilişkili bir şey olduğunun ve diğer yandan da akıl gerçeklik haline geldiğinde ahlâkla hiç ilişkisi kalmadığının bilincindeydiler.*

— Niçin? Bence Platoncu siyasetin ideal temelleriyle gündelik pratik arasında hiçbir kopma, hiçbir çelişki yoktur. Gündelik pratik, ideal temellerin sonucudur. Bu pratiğin gözetim, disiplin, zorlama sistemleri sizce ideal olarak kavranmış bu temelin doğrudan sonucu değil mi?

— *Platon, bir yandan, herkes için zorunlu etik ve ahlâki normlar oluşturabilecek ideolojiler üretmek gerektiğini çok kesin olarak bilen bir pragmatikti. Ve bu ahlâki normların askerler, baskı, şiddet, işkence ve kaba kuvvetle dayatılması gereken, uydurulmuş*

normlar olduğunu da aynı kesinlikle biliyordu. Ve onun için bu kuşkusuz bir çelişkiydi.

— Gerçekte başka bir soru var, itkilerin ve içgüdülerin bastırılması sorunu. Bu bastırmanın, belli bir noktaya kadar, Platon'dan günümüzdeki bilim dallarına kadar tamamen rasyonel bir iktidar teknolojisinin kendine belirlediği hedef olduğu söylenebilir. Bu bir bakış açısıdır. Ama, bir yandan, bu baskı altında tutma, bu bastırma –Fransızca'daki anlamında– kendinde irrasyonel değildir. Bu, Almanca'daki akıl kavramına denk düşer. İkinci olarak, bu rasyonel iktidar teknolojilerinin hedefinin içgüdülerin bastırılması olduğu bu kadar kesin mi? Tersine, genellikle şu ya da bu biçimde işlev gördürterek, istenilen yere sürüklemek için onları tahrik ederek, acı çektirerek uyarmanın, teşvik etmenin bir tarzı olduğu söylenemez mi? Bir örnek ele alıyorum: Freud'dan önce kimsenin çocuk cinselliğini düşünmediği söylenir. Her halükârda, on altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıl sonuna kadar, çocuk cinselliğinin hiç anlaşılmadığı, belli bir rasyonellik adına, belli bir aile ahlâkı adına sürgün edildiği ve baskı altına alındığı söylenir. Eğer olayların nasıl geliştiğine, nelerin yazıldığına, ortaya çıkan bütün kurumlara bakarsanız, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın gerçek, somut pedagojisinde tek bir şeyden söz edildiğini saptarsınız: Çocuk cinselliğinden. Örneğin, on sekizinci yüzyıl sonunda Almanya'da Basedow, Salzmann ve Campe çocuk cinselliğinden, mastürbasyondan başka bir şey düşünemez durumdaydılar. Belirgin programı çocukları, yeniyetme gençleri mastürbasyon alışkanlığından kurtarmak olan bir okulu Basedow'un mu yoksa Salzmann'ın mı kurduğunu hatırlamıyorum. İlan edilen hedefi buydu. Bu hedefin bilindiğini, bununla uğraşıldığını, sürekli olarak uğraşıldığını kusursuz olarak kanıtlamaktadır bu. Ve eğer ailelerin ve eğitimcilerin sonuçta bu kadar zararsız ve bu kadar yaygın bir şeyle niçin bu kadar yoğun bir şekilde ilgilendiklerini insan kendine sorarsa, aslında tek bir şeyin istendiği fark edilir; çocukların artık mastürbasyon yapmaması değil, tersine: Çocuk cinselliği öyle güçlü, öyle tahrik edilmiş kılınmalıdır ki, herkes onunla uğraşmak zorunda kalsın. Anne çocuğa sürekli göz kulak olmalı, ne yaptığı-

nı, nasıl davrandığını, geceleyin neler olduğunu gözlemeliydi. Baba, aileyi gözlüyordu. Doktor ve pedagog, ailenin etrafında dönüyordu. Bütün bu kurumlarda çocuğun bedeninin etrafında, tehlikeli cinselliğinin etrafında dönen bir gözetmenler, öğretmenler, müdürler, papazlar piramidi vardı. Çocuk cinselliğinin bastırıldığı söylenemez; tersine, başlı başına bir iktidar yapıları şebekesinin haklı gösterilmesine hizmet etmek için bu cinsellik körüklenmişti. On sekizinci yüzyılın sonundan itibaren Avrupalı aile, sürekli olarak dayatılan bir cinsellik kaygısıyla kelimenin gerçek anlamında cinselleştirilmişti. Aile asla cinselliğin baskı altında tutulduğu yer değildir. Cinselliğin uygulanma alanıdır. Dolayısıyla, Avrupa tipi rasyonelliğin akıldışı olduğunun söylenebileceğini sanmıyorum. Ve temel işlevinin bastırma, itkilerin sansürü olduğunun söylenebileceğini de sanmıyorum. Başka deyişle, Reich'ın şemasının tamamen terk edilmesi gerektiği kanısındayım. Bu benim varsayımım, benim çalışma varsayımım.

— Kuşkucu bir etik var mıdır? Normatif etik kurallarının olmadığı yerde, pragmatik kararlardan başka bir şeyin kalmadığı bir yerde, dahası kendilerine sosyalist diyen ülkeler umut olacak pek bir şey vermezken, polis devletine bir alternatif hayal edebilir miyiz?

— İçinde bulunduğumuz karanlık günlerde ve Başkan Mao Çetung'un ardından kimin geleceği silahlar tarafından belirlenmişken sorunuza üzücü bir cevap vereceğim. İnsanlar kurşuna dizildi veya hapse atıldı, makineli tüfekler kullanıldı. Bugün, 14 Ekim, denebilir ki belki, 1917 Rus Ekim Devrimi'nden bu yana, hatta belki Avrupa'daki 1848'in büyük devrimci hareketlerinden bu yana, yani altmış yıldan beri veya yüz yirmi yıldan beri de diyebiliriz, ilk kez yeryüzünde bir umut ışığının fışkırabileceği tek noktanın bile olmadığı bir gün. Artık yönelim yok. Sovyetler Birliği'nde bile yok; pek doğal bu. Ne de uydu ülkelerde. Bu da anlaşılır bir şey. Küba'da da yok. Filistin devriminde de ve elbette Çin'de de yok. Vietnam'da, Kamboçya'da da yok. Çin'de olan biten karşısında ilk kez sol, Avrupa solunun bütün bu düşünce sistemi, refe-

rans noktaları bütün dünya olan ve bu noktaları kararlı bir şekilde özümleyen Avrupa'daki bu devrimci düşünce, yani kendi referanslarının dışındaki şeylere yönelen düşünce, bu düşünce, geçmişte dünyanın diğer bölümlerinde bulduğu tarihsel mihenk taşlarını kaybetti. Somut dayanak noktalarını kaybetti. "Böyle yapmalı!, Model bu!, Çizgimiz bu!," demek için başvurabileceğimiz, tutmak içinde bile olsa tek bir sosyalist ülke, tek bir devrimci hareket artık yok. İlginç bir durum bu! 1830 yılına geri döndüğümüzü söyleyebilirim, yani her şeye yeniden başlamalıyız. Bununla birlikte, 1830 yılının arkasında Fransız Devrimi ve Aydınlanma'nın oluşturduğu bütün bir Avrupa geleneği vardı; bizim tepeden tırnağa her şeye yeniden başlamamız gerekiyor ve toplumumuzun eleştirisini yapmak için bugüne kadar zımnen veya açıkça dayandığımız şeyin, tek kelimeyle, sosyalizmin önemli geleneğinin temelden yeniden sorgulanmasının gerektiği; çünkü bu sosyalist geleneğin tarih boyunca yarattığı her şeyin mahkûm edilmesi gerektiği bir koşulda, toplumumuzun eleştirisini nereden yola çıkarak yapabileceğimizi kendimize sormamız gerekiyor.

— Eğer doğru anladıysam, oldukça karamsarsınız?

— Koşulların güçlüğünün bilincinde olmanın, ille de karamsarlık demek olmadığını söylemeliyim. Tam da iyimser olduğum ölçüde güçlükleri görüyorum. Şöyle de denebilir, güçlükleri gördüğümden –akıl almaz güçlükler var–, "yeniden başlayalım!" diyebilmek için çok fazla iyimserlik gerekiyor. Yeniden başlamanın mümkün olması gerekiyor. Yani, analize, eleştiriye yeniden başlamak mümkün olmalı: elbette sadece ve basitçe "kapitalist" denen toplumun analizi değil, sosyalist ve kapitalist ülkelerde bulunan güçlü ve devletle ilgili toplumsal sistemin de analizi. Yapılması gereken eleştiri budur. Kuşkusuz, muazzam bir iştir bu. Şimdiden ve bol iyimserlikle işe başlamalıyız.

(Cilt III, s. 390-398.)
Çev.: Işık Ergüden

XI
İktidar üzerine diyalog*

Bir öğrenci: Söylem ile iktidar arasında kurduğunuz ilişki üzerine size soru sormak istiyorum. Eğer söylem bir tür özerk iktidarın merkezi, iktidarın kaynağı –"kaynak" sözcüğünün uygun düştüğünü kabul edersek– ise, bu kaynağı nasıl tanıyabiliriz? Sizin söylem analiziniz geleneksel fenomenolojik yöntem arasında ne fark var?

M. Foucault: Ben, fenomenolojik türdeki bir betimlemede

* "Dialogue on Power"; Los Angeles'li öğrencilerle söyleşi; Fransızca'ya çeviren F. Durand-Bogaert, (der.) S. Wade, *Chez Foucault*, Los Angeles, Circabook, 1978 *içinde*, s. 4-22. Claremont'daki Pomone College'in Founders Room'unda Mayıs 1975'te yapılan bir kayıttan Grant Kim tarafından yazıya aktarılan, serbest bir tartışma. Circabook, Simeon Wade ve Michael Stoneman tarafından yapılan, kampus içi dağıtıma dönük bir tür teksir edilmiş metindir.

veya herhangi bir yorumlayıcı yöntemde olduğu gibi, söylemin arkasında onun kaynağı olacak bir iktidar bulmaya çalışmıyorum. Olduğu haliyle söylemden yola çıkıyorum! Fenomenolojik bir betimlemede söylemden konuşan özneyle ilgili bir şey çıkarılmaya çalışılır; söylemden yola çıkarak, konuşan öznenin niyetlerinin ne olduğu –oluşmakta olan bir düşünce– bulunmaya çalışılır. Benim uyguladığım analiz türü konuşan özne sorununu ele almaz, stratejik bir sistem içinde söylemin farklı rol oynama tarzlarını inceler; bu stratejik sistem iktidarı içerimler ve iktidar bu sistem için işler. Demek ki iktidar, söylemin dışında değildir. İktidar söylemin ne kaynağı ne kökenidir. İktidar, söylem boyunca işleyen bir şeydir; çünkü söylemin kendisi iktidar ilişkilerinin stratejik dispositifinin bir unsurudur. Söylediklerim yeterince açık mı?

Bir öğrenci: Bir metinde böyle bir söylem sistemini betimlemeye çalıştığınızı varsayın. Sizin metniniz bu iktidarı yakalar mı? İktidarın iki katına çıkması veya tekrarı mıdır bu? İktidardan böyle mi söz etmek gerekir? Yoksa iktidarın veya anlamın her zaman iktidar anlamı taşıdığını metniniz aracılığıyla göstermeye çalıştığınızı mı söyleyeceksiniz?

M. Foucault: Hayır, iktidar söylemin anlamı değildir. Söylem, genel iktidar mekanizması içinde işleyen bir dizi unsurdur. Sonuç olarak, söylemi bir olaylar dizisi olarak, siyasi olaylar olarak kabul etmek gerekir, bu olaylar dolayımıyla iktidar iletilir ve yönlendirilir.

Bir öğrenci: Bir tarihçinin metnini düşünüyorum. Gerçekte, tarihçinin geçmişin söylemi üzerinde yaptığı nedir? İktidar ile tarihçinin metni arasındaki ilişki nedir?

M. Foucault: Doğrusu tarihçilerin söyleminden niçin söz ettiğinizi anlamadım. Benim için daha tanıdık olan bir başka örneği ele alabilir miyim? Örneğin delilik sorununu, delilik üzerine söylem ve bazı dönemlerde delilik üzerine söylenen bütün şeyleri. Sorunun bu söylemi kimin aktardığını, belli bir dönemde deliliği düşünmenin veya hatta algılamanın hangi tarzının insanların bilincine nüfuz ettiğini bilmek olduğunu sanmıyorum; sorun daha çok

delilik üzerine söylemi, deliliğin sorumluluğunu üstlenmiş kurumları, deliliği düzenleyen hukuksal sistemi ve yasayı, bireylerin nasıl olup da işsiz olduklarından veya eşcinsel olduklarından dolayı kendilerini dışlanmış bulduklarını incelemektir. Tüm bu unsurlar bir iktidar sistemine bağlıdır ve bu iktidar sistemi içindeki söylem, sistemi oluşturan diğer bileşenlere bağlı bir bileşenden başka bir şey değildir. Bir bütünün unsurlarıdır. Analiz, bütün bu unsurlar arasındaki karşılıklı ilişki ve bağları tanımlamaktan oluşur. Böyle daha açık, değil mi?

Öğrenci: Evet, teşekkürler.

Bir öğrenci: Dün akşamki konuşmanızda, ceza reformuna ve hukuksal sistemlere, bu çerçevede oluşan dışlanmaya ilişkin bir kitabı bitirdiğinizi söylediniz. Hapishane sistemine ilişkin bir iktidar modeli geliştirmek isteyip istemediğinizi öğrenmek istiyorum. Mahkûmlara davranış tarzını nasıl algılıyorsunuz? Söz konusu olan cezalandırma ve rehabilitasyon mu?

M. Foucault: Gerçekte, bu iktidar türünü, bu iktidar sistemini açıklayan figürü bulduğumu düşünüyorum. Bentham'ın panoptik sistemi bana çok doğru bir tanım sağladı. On yedinci ve on sekizinci yüzyılda deliyi dışlama sistemini çok genel olarak betimleyebiliriz. On sekizinci yüzyılın sonunda, toplum insanları dışlayan –kullanılan terimi hâlâ budur– değil; herkesin yerinin belirlendiği, gece gündüz gözetlendiği ve gözlendiği, kendi kimliğine sıkı sıkıya bağlandığı bir sistemin içine dahil eden bir iktidar kipi inşa etti. Bentham'ın ideal hapishaneyi –yani, hapishane olduğu kadar hastane, tımarhane, okul veya fabrika da olabilecek bina tipini– hayal ettiğini biliyorsunuz: Ortasında, pencerelerle çevrili bir kule, sonra boş bir alan ve pencereleri olan hücrelerin bulunduğu değirmi biçimli bir başka bina. Hücrelerin her birine, duruma göre, bir işçi, bir deli, bir öğrenci veya bir mahkûm yerleştirilebilir. Merkezi kuleye nöbetçi olarak yerleştirilen tek bir kişi insanların, kendi küçük hücrelerinde her an ne yaptığını çok kesin biçimde gözlemeye yeter. Bu, Bentham'a göre, bütün bireylerin kurumların içinde kapatılmasının ideal formülünü ifade eder. Ben, Bentham'da siyasetin

Kristof Kolomb'unu buldum. Panoptik sistemin, yeni tür bir iktidar sisteminin –günümüzde toplumunuzun başvurduğu sistemin– bir tür mitolojik motifini temsil ettiği kanısındayım.

Bir öğrenci: Kendinizi bir felsefeci olarak mı, yoksa bir tarihçi olarak mı kabul ediyorsunuz?

M. Foucault: İkisi de değil.

Öğrenci: Çalışmanızın temel nesnesi tarih değil mi? Tarih kavrayışınız neye dayanıyor?

M. Foucault: Bütün bakış açısı formülasyonlarının dışında, kendime hedef olarak bir söylem analizini seçtim. Programım, dilbilim yöntemlerine de dayanmıyor. Yapı kavramının benim için hiçbir anlamı yok. Söylem sorununda beni ilgilendiren şey, belli bir anda birinin bir şey söylemiş olması. Aydınlığa kavuşturmak istediğim şey anlam değil, bu şeyin o anda söylenmiş olmasına yüklenebilecek işlev. Olay diye adlandırdığım şey bu. Bana göre, söylemi bir dizi olay olarak kabul etmek, bu olayların; söylemsel diyebileceğimiz bu olayların ekonomik sisteme veya siyaset alanına veya kurumlara ait başka olaylarla sürdürdükleri ilişkileri kurmak ve tarif etmek gerekir. Bu bakış açısıyla düşünüldüğünde, söylemsel olaylar, diğer olaylara kıyasla, spesifik işlevlere sahip olsalar da, söylem, diğerleri gibi bir olaydan daha fazla bir şey değildir. Bir başka sorun, söylemin spesifik işlevlerini oluşturan şeyi saptamak ve bazı söylem türlerini diğer söylemler arasından ayırmaktır. Ayrıca, siyasi bir sistemin veya bir iktidar sisteminin içindeki özel söylemsel olay türlerinin stratejik işlevlerini de inceliyorum. Söylediklerim yeterli mi?

Profesör: Tarih görüşünüzü nasıl tanımlarsınız? Tarih boyutu söylemle nasıl bütünleşmektedir?

M. Foucault: Söylemi bir *dizi* olay olarak kabul ediyor olmam bizi otomatik olarak tarih boyutuna yerleştirir. Sorun şu ki, elli yıl boyunca tarihçilerin çoğu olayları değil, yapıları incelemeyi ve tarif etmeyi seçtiler. Bugün, tarih alanında olaylara dönüşe tanık olmaktayız. Demek istediğim, on dokuzuncu yüzyılda tarih-

çilerin olay diye adlandırdığı şey bir muharebe, bir zafer, bir kralın ölümü veya bu mahiyetteki şeylerdi. Bu tür tarihe karşı, sömürgelerin, toplumların tarihçileri tarihin çok sayıda sürekli yapıdan oluştuğunu gösterdiler. Bu, Fransa'da, Lucien Febvre'in, Marc Bloch'un ve diğerlerinin çalışmalarında karşınıza çıkan bir hedeftir. Günümüzde, tarihçiler olaylara yeniden dönüyorlar ve ekonomik evrimin veya demografik evrimin olay olarak nasıl ele alınabileceğini görmeye çalışıyorlar.

Günümüzde, uzun yıllardan beri incelenen bir konuyu örnek olarak alacağım. Batılıların cinsel yaşamında doğum kontrolünün nasıl uygulandığı hâlâ bir muammadır. Bu fenomen, hem ekonomik açıdan hem de biyolojik açıdan çok önemli bir olaydır. Bildiğiniz gibi Büyük Britanya'da ve Fransa'da doğum kontrolü yüzyıllardan beri uygulanmaktadır. Elbette bu özellikle dar çevreleri, aristokrasiyi ilgilendiren bir fenomendir, ama çok yoksul insanlar arasında da görülür. Fransa'nın güneyinde ve köylerde on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren doğum kontrolünün sistematik olarak uygulandığını artık biliyoruz. Bu bir olaydır.

Bir başka örnek ele alalım. On dokuzuncu yüzyılda, besinde protein oranının arttığı ve tahıl payının düştüğü belirli bir dönem vardır. Bu, tarihsel, ekonomik ve biyolojik bir olaydır. Günümüzün tarihçisi kendini bu fenomenleri, yeni olay türleri olarak incelemeye vermektedir. Sanıyorum bu benim gibi insanlarla tarihçiler arasındaki ortak bir şey. Ben, terimin dar anlamıyla tarihçi değilim; ama tarihçilerle benim olay karşısında ortak bir ilgimiz var.

Bir öğrenci: Bu yeni tip tarihsel yaklaşımda sizin bilginin arkeolojisi diye adlandırdığınız şeyin yeri nedir? "Bilginin arkeolojisi" derken yeni tür bir yöntembilime mi gönderme yapıyorsunuz, yoksa arkeoloji teknikleri ile tarih teknikleri arasında sadece bir benzeşim mi söz konusu?

M. Foucault: İzin verirseniz biraz geriye dönmek ve temel araştırma nesnesi olarak olay üzerine söylediğim şeye bir şeyler eklemek istiyorum. Ne anlam mantığı ne yapı mantığı bu tür araştırma için uygundur. Ne anlam teorisine ve mantığına ne de yapı

mantığına ve yöntemine ihtiyacımız var; bize gereken başka bir şey.

Bir öğrenci: Anlıyorum. Bize şimdi de arkeolojinin yeni bir yöntem mi yoksa sadece bir metafor mu olduğunu söyleyebilir misiniz?

M. Foucault: Şöyle...

Öğrenci: Sizin tarih kavrayışınızın merkezi bir unsuru mu?

M. Foucault: "Arkeoloji" kelimesini iki veya üç temel nedenden kullanıyorum. Birincisi, üstünde oynanabilecek bir kelime. Yunanca'da *Arche*, "başlangıç" anlamına gelir. Fransızca'da söylemsel olayların kaydedilme ve ayrıştırılma tarzını ifade eden "arşiv" kelimesi de var. Dolayısıyla, "arkeoloji" terimi söylemsel olayları bir arşivde kayıtlılarmış gibi ayrıştırmaya çalışan araştırma türüne gönderme yapar. Bu kelimeyi kullanmamın bir başka nedeni bağlı olduğum hedefle ilgilidir. Tarihsel bir alanı bütünlüğü içinde, bütün siyasi, ekonomik, cinsel boyutları içinde yeniden kurmaya çalışıyorum. Benim sorunum analize uygun nesneyi, söylem olgusunu oluşturan şeyi bulmaktır. Dolayısıyla benim projem bir tarihçinin işini yapmak değil, söylemsel olaylar arasındaki ilişkilerin niçin ve nasıl yerleştiğini keşfetmektir. Bunu yapmamın nedeni günümüzde ne olduğumuzu öğrenmektir. Çalışmamı bugün başımıza gelen şey üzerinde, olduğumuz şey üzerinde, toplumumuzun ne olduğu üzerinde yoğunlaştırmak istiyorum. Toplumumuzda ve olduğumuz şeyde derin bir tarihsel boyut olduğu kanısındayım ve bu tarihsel uzam içerisinde yüzyıllar veya yıllar önce meydana gelen söylemsel olaylar çok önemlidir. Söylemsel olaylara ayrılmaz bir şekilde bağlıyız. Bir anlamda, yüzyıllar, aylar, haftalar önce söylenmiş olandan başka bir şey değiliz biz...

Bir öğrenci: Bana öyle geliyor ki bir iktidar teorisi, ister yapılar üzerine dayansın ister işlevlere, her zaman niteliksel bir özellik içerimler. Belirli bir toplumda –Franco İspanyası veya Mao'nun Halk Cumhuriyeti, örneğin– iktidar tezahürlerinin yapısını ve işlevini incelemek isteyen biri niteliksel olarak farklı ikti-

dar yapıları ve kullanımlarıyla ilgilenecektir. Bu anlamda, bütün iktidar teorilerinin ideolojik temellerde sorgulanması gerektiği kanısındayım. Bu yüzden, iktidar yapılarını ve işlevlerini, siyasi yananlamlarını dikkate almadan tanımlamayı sağlayacak olay veya açıklama türünü oluşturmak çok güçtür. İktidarın ideolojiden bağımsız olmadığını görüyorsunuz.

M. Foucault: Hemfikir olduğumu söylemek dışında ekleyecek bir şeyim yok.

Öğrenci: Ama eğer hemfikirseniz, bunun bağlı olunan siyasi inançlar üzerinde temellenen bir iktidar paradigması inşa etme teşebbüslerini ciddi olarak sınırladığını düşünmüyor musunuz?

M. Foucault: Bir iktidar paradigması tanımlamaya çalışmamamın nedeni bu. Farklı iktidar mekanizmalarının toplumumuzda, bizim aramızda, içimizde ve dışımızda işleyiş tarzını belirtmeyi tercih ediyorum. Bedenlerimizin, gündelik davranışlarımızın, cinsel tavırlarımızın, arzumuzun, bilimsel ve teorik söylemlerimizin kendi aralarında ilişkili birçok iktidar sistemine nasıl bağlandığını bilmek istiyorum.

Bir öğrenci: Sizin tavrınız, tarihin materyalist yorumunu benimseyen birinin tavrından hangi anlamda farklı peki?

M. Foucault: Farklılığın, tarihsel materyalizmde, sistemin temeline üretici güçleri, ardından üretim ilişkilerini yerleştirmek, oradan da hukuksal ve ideolojik üstyapıya ve nihayet bizim düşüncemize ve proleterlerin bilincine derinliğini veren şeye varmaktan kaynaklandığını sanıyorum. Benim düşünceme göre iktidar ilişkileri hem daha basit hem de çok daha karmaşıktır. Basittir, çünkü piramit biçimindeki bu yapıları gerektirmez; ve çok daha karmaşıktır, çünkü, örneğin, iktidar teknolojisi ile üretici güçlerin gelişimi arasında çok sayıda ilişki söz konusudur.

Üretici güçlerin gelişimi anlaşılamaz, sadece sanayide ve toplumda –ve üretici güçlerin içinde– kullanılmakta olan özel bir veya birkaç iktidar türü saptanabilir. İnsan bedeninin de bir üretici güç olduğunu biliyoruz, ama beden biyolojik bir nesne olarak ve-

ya bir malzeme olarak, öylece var olmaz. İnsan bedeni siyasi bir sistemin içinde ve dolayımında var olur. Siyasi iktidar bireye belli bir alan verir: Hareket edebileceği, özel bir beden duruşunu benimseyebileceği, belli bir biçimde oturabileceği, sürekli olarak çalışabileceği bir alan. Marx, emeğin insanın somut özünü oluşturduğunu düşünüyordu ve yazıyordu. Bunun tipik bir Hegelci düşünce olduğunu sanıyorum. Emek, insanın somut özü değildir. Eğer insan çalışıyorsa, eğer insan bedeni üretici bir güçse, bu, insan çalışmak zorunda olduğundandır. Ve insan çalışmak zorundadır; çünkü siyasi güçler tarafından kuşatılmıştır, çünkü iktidar mekanizmalarının içine alınmıştır.

Bir öğrenci: Beni rahatsız eden, bu bakış açısının Marksizmin büyük altyapı ilkesini tahrif etme biçimi. Marx, eğer çalışmak zorundaysak, üretim sürecini başarıya ulaştırmak için belli bir toplumsallaşma biçimini kabul etmek zorunda olduğumuzu düşünüyordu. Bu zorlamadan yapı ilişkileri diye adlandırdığımız şey doğar. Belli bir toplumda hangi tür toplumsal ilişkilerin var olduğu kavranmak isteniyorsa, o zaman, üretim süreçlerine hangi iktidar yapılarının bağlı olduğunu araştırmak gerekir. Belirli bir ilişkinin söz konusu olduğunu sanmıyorum; gerçekten de karşılıklı bir ilişkinin, diyalektik bir ilişkinin söz konusu olduğunu düşünüyorum.

M. Foucault: Bu diyalektik kelimesini kabul etmiyorum. Hayır, hayır! Her şeyin açık olması gerekir. "Diyalektik" sözcüğü telaffuz edilir edilmez, söylenmese bile, Hegelci tez ve antitez şeması kabul edilmeye başlanır ve bu şemayla birlikte, eğer bu sorunlara gerçekten somut bir tanım getirilecekse bence uygun olmayan bir mantık biçimi ortaya çıkar. Karşılıklı bir ilişki diyalektik bir ilişki değildir.

Öğrenci: Ama bu ilişkileri tanımlamak için sadece "karşılıklı" kelimesini kabul ederseniz, her türlü çelişki biçimini imkânsız kılarsınız. Bu nedenle, "diyalektik" kelimesini kullanmanın önemli olduğunu düşünüyorum.

M. Foucault: Öyleyse "çelişki" kelimesini inceleyelim.

Ama önce bu soruyu sorduğunuz için nasıl mutlu olduğumu söylememe izin verin. Sorunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Biliyorsunuz, "çelişki" kelimesinin mantıkta özel bir anlamı vardır. Önermeler mantığında bir çelişkinin ne olduğu iyi bilinmektedir. Ama gerçekliğe bakıldığında ve bazı önemli süreçler tarif edilmeye ve analiz edilmeye çalışıldığında bu gerçeklik alanlarının çelişkiden muaf oldukları anlaşılır.

Biyoloji alanını ele alalım. Önemli miktarda karşılıklı çatışkı süreci bulunur, ama bu çelişkinin var olduğu anlamına gelmez. Çatışkı sürecinin bir yanında pozitif bir taraf ve diğer yanında negatif bir taraf olduğu anlamına gelmez. Mücadelenin, çatışkı süreçlerinin, diyalektik bakış açısının varsaydığı gibi, terimin mantık anlamıyla bir çelişki yaratmadıklarını anlamanın çok önemli olduğunu düşünüyorum. Doğada diyalektik yoktur. Engels'le hemfikir olmama hakkını talep ediyorum, ama doğada –Darwin bunu gayet iyi göstermiştir– diyalektik olmayan çok sayıda çatışkılı süreç vardır. Bence, bu tür Hegelci bir formülasyonun iler tutar yanı yok.

Mücadele, savaş, çatışkılı mekanizmalar gibi süreçlerin var olduğunu sürekli olarak tekrarlıyorsam, bu süreçlerle gerçeklikte tekrar karşılaşıldığındandır. Ve bunlar diyalektik süreçler değillerdir. Nietzsche bu sorunlardan çok söz etti; hatta Nietzsche bu çatışkıları diyalektik ilişkilere hiçbir gönderme yapmadan tanımladı.

Bir öğrenci: Söylediklerinizi belirli bir somut duruma uygulayabilir miyiz? Sanayi toplumundaki emek sorunu, örneğin bir emekçinin özel bir sorunuyla ilişki içinde ele alınırsa, burada karşılıklı bir ilişki mi vardır, bir çatışkı ilişkisi mi, yoksa başka bir şey mi? Ben bu toplumdaki kendi sorunlarımı analiz edersem, bunları karşılıklı ilişkiler olarak mı görmeliyim, yoksa çatışkı ilişkileri olarak mı?

M. Foucault: Ne biri ne diğeri. Siz burada yabancılaşma sorununu ileri sürüyorsunuz. Ama, bakın, yabancılaşma üzerine çok şey söylenebilir. "Benim sorunlarım" dediğiniz zaman, örneğin mülkiyet nedir, insan öznesi nedir gibi büyük felsefi, teorik soruları işin içine sokmuş olmuyor musunuz? "Benim" sorunlarım de-

diniz. Ama bu bir başka tartışmanın konusunu oluşturuyor. Sizin bir emeğinizin olması ve bu emeğin, sizin emeğinizin ürününün bir başkasına ait olması bir olgudur. Yine de bu ne bir çelişkidir ne de karşılıklı bir bileşimdir; bir mücadelenin, bir karşı karşıya gelmenin konusudur. Ne olursa olsun, emeğinizin ürününün bir başkasına ait olması diyalektik düzendeki bir şey değildir. Bu bir çelişki oluşturmaz. Bunun ahlâki olarak savunulamaz olduğunu, katlanamayacağınızı, buna karşı mücadele etmek gerektiğini düşünebilirsiniz, evet, elbette. Ama bu bir çelişki, bir mantık çelişkisi değildir. Ve iktidar süreçlerinin anlamlarını, tanımlarını ve analizlerini kesin ifadelerle formüle etmeyi dileyen kimse için diyalektik mantığın gerçekten çok zayıf –kullanımı kolay, ama gerçekten çok zayıf– olduğunu düşünüyorum.

Bir öğrenci: Araştırmanıza temel teşkil eden normatif ilgiler, eğer varsa, hangileridir?

M. Foucault: Bu, dün akşam, birisi bana günümüzde hangi projeye bağlanmamız gerektiğini sorduğunda tartıştığımız bir şey değil mi?

Öğrenci: Hayır, sanmıyorum. Örneğin, konularınızı seçiş tarzınız? Başka konuları değil de bunları seçmeye sizi yönelten şey nedir?

M. Foucault: Bu, cevap vermesi çok güç bir soru. Kişisel bir düzlemde, konjonktürel bir düzlemde veya hatta teorik bir düzlemde cevap verebilirim. Dün akşam tartıştığım biri bana şöyle dedi: "Çalışmanızı delilik, ceza sistemi, vs. gibi alanlarda yoğunlaştırıyorsunuz, ama bütün bunların siyasetle alakası yok." Geleneksel Marksist bir bakış açısıyla haklı olduğunu sanıyorum. Altmışlı yıllar boyunca, örneğin emekçilerin sömürülmesi gibi büyük siyasi sorunların yanında, psikiyatri veya cinsellik gibi sorunların marjinal sorunlar olarak görüldükleri doğrudur. Fransa'daki ve Avrupa'daki solcular arasında kimse, o dönemde, marjinal ve önemsiz olarak görülen psikiyatri ve cinsellik sorunlarıyla ilgilenmiyordu. Ama, Stalinciliğin etkisini yitirmesinden bu yana, altmışlı yıllar-

dan bu yana, sanıyorum, önemsiz ve marjinal olarak kabul ettiğimiz çok sayıda şey siyaset alanında tamamen merkezi bir yer işgal etmektedir; tabii, siyasi iktidarın sadece devletin büyük kurumsal biçimlerinden, devlet aygıtı dediğimiz şeyden oluşmadığı veri alınırsa. İktidar tek bir yerde işlemez, çok sayıda yerde işler: Aile, cinsel yaşam, delilere karşı davranış tarzı, eşcinsellerin dışlanması, erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler... tüm bu ilişkiler siyasi ilişkilerdir. Sovyetler Birliği bu açıdan kesin bir örnektir. Sovyetler Birliği'nin, devrimden bu yana üretim ilişkilerinin değiştiği bir ülke olduğu söylenebilir. Mülkiyeti içeren yasal sistem de değişti. Aynı şekilde, devrimden bu yana siyasi kurumlar da değişti. Ama, aile içindeki, cinsellikteki, fabrikadaki, emekçiler arasındaki, vs. bütün incelikli iktidar ilişkileri, diğer Batı ülkelerinde neyse Sovyetler Birliği'nde de öyle kaldı. Hiçbir şey gerçekten değişmedi.

Bir öğrenci: Ceza yasası ve sistemi üzerine son çalışmanızda Bentham'ın panoptik sisteminin önemini hatırlatıyorsunuz. *Söylemin Düzeni*'nde, psikiyatrik söylemin ceza yasası üzerindeki etkilerini inceleme projenizi duyuruyordunuz. Merak ediyorum; sizce Bentham modeli hapishane, psikiyatrik söylem çerçevesinin bir parçası mıdır, yoksa siz bu modelde sadece psikiyatrik söylemin ceza yasasını etkileyiş tarzının işaretini mi görüyorsunuz?..

M. Foucault: Daha çok ikinci çözümü tercih ederim. Gerçekten de, Bentham'ın bu tür soruya sadece bir mimari biçimle değil, bir metinle de cevap verdiğini düşünüyorum. Panoptik sistem hakikaten Bentham için, akıl hastalığı dışında, sayısız başka alana uygulanabilecek yeni bir iktidar tekniğini temsil ediyordu.

Bir öğrenci: Sizce Bentham'ın eserinin özel bir etkisi oldu mu, yoksa bilimsel söylem üzerinde uygulanan genel etkileri mi temsil etti sadece?

M. Foucault: Bentham'ın elbette önemli bir etkisi oldu ve bu etkinin sonuçları doğrudan kendini hissettirdi. Örneğin, Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde hapishanelerin inşa ediliş ve yönetiliş tarzı doğrudan Bentham'dan esinlendi. Yirminci

yüzyılın başında, Amerika Birleşik Devletleri'nde –tam yerini söyleyemeyeceğim– bazı hapishaneler, birkaç ufak tefek değişiklikle, bir psikiyatri hastanesinin ideal modeli olarak kabul edilebildi. Bentham'ınki gibi bir düş, bu kadar paranoyak bir projenin ciddi bir etki yaptığı gerçekse, bunun nedeni aynı dönemde, bütün toplumda, yeni bir iktidar teknolojisinin yerleştiğine tanık olunmasıydı. Bu yeni teknoloji, örneğin orduda yerleştirilmekte olan yeni gözetim sisteminde, okullarda çocukların hergün öğretmenlerinin bakışma maruz kalma biçimlerinde görülüyordu. Tüm bunlar aynı zamanda yerleşiyordu ve sürecin bütünü Bentham'ın paranoyak düşünde mevcuttur. Bu, toplumumuzun paranoyak düşüdür, toplumumuzun paranoyak hakikatidir.

Bir öğrenci: Karşılıklı etkiler sorununa ve konuşan özneye verilen öneme karşı olmanıza geri dönersek, Bentham'ı içinde bulunduğu koşullardan soyutlamak bir hata mıdır? Bentham, okullardaki uygulamalar, ordudaki gözetim, vs. gibi o dönemde olan şeylerden etkilenmemiş midir? Kendimizi sadece Bentham'la sınırlamanın uygun olmadığını ve dikkatimizi toplumdan kaynaklanan bütün etkilere yöneltmemiz gerektiğini söyleyemez miyiz?

M. Foucault: Doğru.

Bir öğrenci: Çalışmak zorunda olduğumuzu söylediniz. Ama çalışmayı istiyor muyuz? Çalışmayı seçiyor muyuz?

M. Foucault: Evet, çalışmayı arzuluyoruz, çalışmayı istiyor ve seviyoruz; ama emek bizim özümüzü oluşturmuyor. Çalışmak istediğimizi söylemek ve özümüzü çalışma arzumuza dayamak çok farklı iki şeydir. Marx, emeğin insanın özü olduğunu söylüyordu. Bu, özünde, Hegelci bir anlayıştır. Bu anlayışı on dokuzuncu yüzyılda sınıfları karşı karşıya getiren çatışmaya dahil etmek çok güçtür. Belki biliyorsunuz, Lafargue, Marx'ın damadı, küçük bir kitap yazdı ve Marksist çevrelerde kimse bu kitaptan söz etmez. Bu sessizlik beni eğlendiriyor. Bu kitabın gördüğü ilgisizlik ironik, hatta ironiğin de ötesinde: Semptomatik. Lafargue, on dokuzuncu yüzyılda, boş vakit sevgisi üzerine bir kitap yazdı. Eme-

ğin insanın özünü oluşturabileceği onun için gerçekten hayal edilmesi imkânsız bir şeydi. İnsan ile emek arasında hiçbir özsel ilişki yoktur.

Bir öğrenci: Bu bizim yaptığımız bir şey.

M. Foucault: Hangisi?

Öğrenci: Çalışmak!

M. Foucault: Kimi zaman.

Bir öğrenci: Delilik ile sanatçı arasındaki ilişkiyi aydınlatabilir misiniz? Belki, Artaud'ya göndermede bulunarak. Deli Artaud'yu sanatçı Artaud'ya nasıl bağlamalı; tabii eğer mümkünse ve arzu edilirse?

M. Foucault: Bu soruya gerçekten cevap veremem. Şunu söylemeliyim ki beni ilgilendiren tek soru, on sekizinci yüzyılın sonundan günümüze kadar, deliliği dehaya, güzelliğe, sanata bağlamanın nasıl her zaman mümkün olduğunu bilmektir. Eğer birisi büyük bir sanatçıysa, o zaman, onda zorunlu olarak delilikten kaynaklanan bir şey olduğu şeklindeki bu tuhaf düşünceye niçin sahibiz? Aynı şeyi suç için de söyleyebiliriz. Birisi parlak bir suç işlediğinde insanlar bu suçun bir tür deha işi olabileceğini değil, işin içinde delilik olduğunu düşünürler. Delilikle suç, güzellikle sanat arasındaki ilişkinin anlaşılması oldukça güç. Bizim görevimiz, bence, bu ilişkileri niçin doğal olarak varmış gibi kabul ettiğimizi anlamaya çalışmaktır. Ama bu soruları –sanatçılar deli midir, sanatçılarda ve suçlularda delilik var mıdır gibi soruları– doğrudan ele almayı sevmiyorum. Bu ilişkilerin apaçık ortada olduğu düşüncesi toplumumuzda sürmektedir. Bu ilişkilendirme bizim kültürümüzün tamamen tipik özelliğidir.

Bir öğrenci: Dün akşam, Sartre konusunda, onun son peygamber olduğunu söylediniz. Günümüzde entelektüelin görevinin analiz araçları ve teknikleri hazırlamak, iktidarın ortaya çıktığı farklı kipleri anlamak olduğunu ima ettiniz. Siz de bir peygamber değil misiniz? Düşüncelerinizin kullanımını ve olayları önceden haber vermiyor musunuz?

M. Foucault: Ben bir gazeteciyim.

Öğrenci: Bunu şöyle mi anlamam gerekiyor: Size göre, entelektüellerin araçlarını ve keşiflerini kullanma tarzı entelektüellerin alanlarına bağlı değildir? Entelektüellerin çalışmasının nasıl kullanılacağını bilmek sorunu emekçilere, halka aittir, öyle mi? Araçlarınızın ve analizlerinizin nasıl kullanılabileceğini siz önceleyemez misiniz? Aklınıza onaylayamayacağınız kullanım kipleri geliyor mu?

M. Foucault: Hayır, önceden hiçbir şey söyleyemem. Söylediklerimizin ve yaptıklarımızın muhtemel siyasi kullanımına ilişkin çok mütevazı olmamız gerektiğine inandığımı söyleyebilirim. Tutucu bir felsefenin veya devrimci bir felsefenin var olduğuna inanmıyorum. Devrim siyasi bir süreçtir; aynı zamanda ekonomik bir süreçtir. Ama bu felsefi bir ideoloji oluşturmaz. Bu, önemlidir. Bu nedenledir ki Hegel'inki gibi bir felsefe hem devrimci bir ideoloji hem de devrimci bir yöntem ve araç; ama aynı zamanda da tutucu bir şey olabildi. Nietzsche örneğini ele alın. Nietzsche fantastik denebilecek düşünceler veya araçlar geliştirdi. Nazi partisi tarafından yeniden ele alındı ve şimdi de çok sayıda sol düşünür tarafından kullanılmakta. Dolayısıyla, söylediğimiz şeyin devrimci olup olmadığını bilemeyiz.

Kavramamız gereken ilk şeyin bu olduğunu sanıyorum. Bu, görevimizin sadece güzel, yararlı veya eğlenceli olabilecek araçlar imal etmek olduğu ve ardından birisi bunları edinmek istediğinde veya yararlanmak istediğinde, hangilerini pazara sürmeyi istediğimizi seçmek anlamına gelmez. Tüm bunlar iyi, ama dahası var. Kim bir şey yapmaya –örneğin bir analiz hazırlamaya veya bir teoriyi formüle etmeye– çalışıyorsa analizinin veya teorisinin kullanılış tarzı üzerine açık bir düşünceye sahip olmalıdır; imal ettiği –kendi imal ettiği– aracın hangi amaçlara uygulandığını görmeyi dilediğini ve aynı anda, kendi araçlarının başkalarının imal ettiği araçlara nasıl bağlanacağını bilmek zorundadır. Öyle ki mevcut konjonktür ile teorik bir çerçeve içinde yaptığımız şey arasındaki ilişkileri çok önemli olarak kabul ediyorum. Bu ilişkilerin zihninde

çok açık olması gerekir. Araçlar herhangi bir amaç için imal edilemez; belirgin bir amaç için imal edilmelidir, ama belki başka amaçlar için de kullanılabileceklerini bilmek gerekir.

İdeal olan şey, araçlar imal etmek değil, bombalar yapmaktır; çünkü imal edilen bomba bir kez kullanıldığında başka hiç kimse ondan yararlanamaz. Ve şunu eklemeliyim ki benim düşüm, kişisel düşüm, tam olarak bomba yapmak değildir; çünkü insanları öldürmeyi sevmem. Ama bomba-kitaplar yazmak istiyorum, yani tam olarak birisi onları yazdığı veya okuduğu anda yararlı olacak kitaplar. Ardından, yok olacaktır. Bu kitaplar öyle olacak ki okunduktan veya yararlanıldıktan kısa bir süre sonra yok olacaktır. Kitaplar, bir tür bomba olmalı, başka bir şey değil. Patlamadan sonra, bu kitapların çok güzel bir havai fişek olduğu insanlara hatırlatılabilir. Çok sonra, tarihçiler ve başka uzmanlar falanca kitabın bir bomba kadar yararlı ve bir havai fişek kadar güzel olduğunu söyleyebilirler.

(Cilt III, s. 464-477.)
Çev.: Işık Ergüden

XII

Analitik siyaset felsefesi*

Olası konferans konuları arasında hapishaneler üzerine, hapishanelerin oluşturduğu özel sorun üzerine bir söyleşi önermiştim. Birçok nedenden dolayı vazgeçmek zorunda kaldım: birincisi, Japonya'da bulunduğum üç haftadan beri, ceza usulü, suçluluk ve hapishane sorununun sizin toplumunuzda ve bizim toplumumuzda çok farklı terimlerle ifade edildiğini fark ettim. Ayrıca, bir hapishane deneyimi yaşayarak –hapishane deneyimi yaşadım derken, kapatıldım demek istemiyorum, Fukuoka bölgesinde bir, hatta iki cezaevini ziyaret ettim– buradaki hapishanenin bizim Avrupa'da bildi-

* "Gendai no Kenryoku wo tou", *Asahi Jaanaru*, 2 Haziran 1978, s. 28-35. (*Asahi* gazetesinin genel merkezi ve Tokyo konferans merkezi olan Asahi Kodo'da 27 Nisan 1978'de verilen konferans.)

ğimize oranla sadece bir mükemmelliği, bir ilerlemeyi değil; bu konunun Japon uzmanlarıyla tartışmayı ve üzerinde düşünmeyi gerektiren hakiki bir değişimi temsil ettiğini de fark ettim. Bu kadar önemli deneyimler yaşamış olan size, günümüzde Avrupa'da ortaya çıkan sorunlardan söz edersem kendimi rahatsız hissedecektim. Dahası hapishaneler sorunu, sonuç olarak, daha genel bir sorunlar bütününün bir bölümünden, bir parçasından başka bir şey değildir. Ve bazı Japonlarla yapma imkânını bulduğum konuşmalar sonucunda, hapishane sorunuyla, ceza usulü sorunuyla birlikte halen mevcut ve acil güncellikteki bir miktar sorunun da ortaya çıktığı genel ortamı ele almanın belki daha ilginç olacağı konusunda ikna oldum. Bu durumda, konuşmamı hapishane sorunuyla sınırlamayıp biraz daha fazla genelleştireceğim için beni bağışlayın. Eğer memnun kalmazsanız belirtiniz.

Fransa'da *Le Monde* denen bir gazetenin var olduğunu kuşkusuz biliyorsunuz, bu gazeteye genellikle, çok tumturaklı bir üslupla, "büyük akşam gazetesi" denir. Bu "büyük akşam gazetesi"ndeki bir gazeteci bir gün beni hayrete düşüren ve derin düşüncelere sevk eden bir şey yazdı. "Niçin," diyordu, "bugün çok sayıda insan iktidar sorununu ortaya atıyor? Bir gün", diye devam ediyordu, "bütün bu yirminci yüzyıl sonunda bu iktidar sorununun bizi bu kadar endişelendirmesinden hiç kuşkusuz şaşkınlık duyulacaktır."

Ardımızdan gelecek kuşaklar, eğer biraz düşünürlerse, tam da bu yirminci yüzyıl sonunda, bizim kuşağımızdaki insanların iktidar sorununu bu kadar ısrarla ortaya atmış olmalarına uzun süre şaşırabileceklerini sanmıyorum. Çünkü, sonuçta iktidar sorunu karşımıza çıkıyorsa bu soruyu biz ortaya attığımız için değildir. Soru sorulmuştur, bizim karşımıza çıkmıştır. Soruyu bizim karşımıza çıkaran içinde bulunduğumuz güncel durumdur, bu kesin; ama geçmişimiz tarafından da sorulmuştur, daha henüz bitmiş olan çok yakın bir geçmiş tarafından. Böyle olmakla birlikte, yirminci yüzyıl iki büyük iktidar hastalığı, bir iktidarın azgın belirtilerini çok uzağa taşımış iki büyük taşkınlık tanımıştır. Yirminci yüzyılın merkezine, göbeğine hâkim olmuş bu iki büyük hastalık, elbette faşizm ve Stalinizmdir. Elbette, faşizm ve Stalinizm çok belirli ve

çok spesifik bir konjonktüre cevap veriyordu. Kuşkusuz, faşizm ve Stalinizm etkilerini o zamana kadar bilinmeyen ve yeniden ortaya çıkmayacaklarını sağduyuyla düşünemesek bile, umut edebileceğimiz boyutlara taşıdılar. Sonuç olarak, bunlar tekil fenomenlerdir; ama faşizmin ve Stalinizmin birçok noktada Batı'nın toplumsal ve siyasi sistemlerinde önceden var olan bir dizi mekanizmayı devam ettirmekten başka bir şey yapmadıklarını da inkâr etmemek gerekir. Bununla birlikte, büyük partilerin örgütlenmesi, polis aygıtlarının gelişimi, çalışma kampları gibi baskı tekniklerinin varlığı; bütün bunlar, Stalinizmin ve faşizmin toparlamaktan başka bir şey yapmadığı, liberal Batı toplumlarının oluşturmuş olduğu bir mirastır.

Bizi iktidar sorusunu sormak zorunda bırakan bu deneyimdir. Çünkü insan kendini sorgulamadan ve şunu kendisine sormadan edemez: Faşizm ve Stalinizm konjonktürlere ve özel durumlara bir cevap değil miydi, varlıklarını sürdürdükleri yerlerde de hâlâ öyle değil midir? Yoksa, tersine, göz ardı edilemeyecek örnekleri, Mussolini, Hitler ve Stalin sistemleri, Şili'deki ve Kamboçya'daki mevcut sistem olan ve en ufak fırsatta ortaya çıkabilecek bu iktidar urlarını sürekli olarak mümkün kılan, sistemlerimize içkin ve bir anlamda yapısal potansiyelliklerin, toplumlarımızda hep var olduklarını kabul etmek mi gerekir?

On dokuzuncu yüzyılın büyük sorununun, en azından Avrupa'da, yoksulluk ve sefalet olduğunu sanıyorum. On dokuzuncu yüzyıl başında çok sayıda düşünür ve filozofun karşısına çıkan önemli soru şuydu: Nasıl oluyor da, göz kamaştırıcı sonuçları bütün Batı'da görülmeye başlanan bu zenginlik üretimine, mutlak veya görece yoksulluk (bu da başka bir sorudur), bizatihi bu zenginliği üretenlerin yoksullaşması eşlik edebiliyor? Zenginliği üretenlerin yoksullaşması sorununun yirminci yüzyıl sonunda Batı'da tamamen çözüldüğünü söylemiyorum, ama bu sorun artık aynı aciliyetle ortaya atılmıyor. Bu sorun çok az zenginlik sorunu tarafından değil, çok fazla iktidar sorunu tarafından sollanmış bulunmaktadır. Batı toplumları, genel olarak bu yüzyıl sonunun sanayileşmiş ve gelişmiş toplumları, bu sessiz endişenin, dahası Stalinizmin ve

faşizmin kuşkusuz çıplak ve canavarca açığa vurdukları bu tür aşırı iktidar üretimini tartışma konusu yapan tamamen açık isyan hareketlerinin baştan başa kat ettiği toplumlardır. Öyle ki spesifik hedefi zenginliklerin üretimi ve dağıtımı olan bir ekonomiye on dokuzuncu yüzyılın ihtiyaç duymuş olması gibi, bizim de zenginliklerin üretimi ve dağıtımıyla değil, iktidar ilişkileriyle ilgili bir ekonomiye ihtiyacımız olduğu söylenebilir.

Batı'da filozofun –filozof, bilge de diyebilirim ve belki de o çirkin çağdaş kelimeyi, entelektüeli kullanmalıyım– en eski işlevlerinden biri; belli başlı rollerinden biri, tehdit edici olma riskini taşıdığı her durumda ve her seferinde bu iktidar fazlasına, iktidarın bu aşırı üretimine bir sınır koymaktı. Batı'da filozof az çok her zaman despot-karşıtı bir profile sahip olmuştur. Ve bu profilin, Yunan felsefesinin başlangıcından beri birçok biçim altında ortaya çıktığı görülür.

— Filozof, söz gelişi bir sitede iktidarın nasıl uygulanacağına ilişkin yasaları tanımlayan, iktidarın tehlikesizce uygulanabileceği yasal sınırları tanımlayan bir anti-despottu: Bu, yasa koyucu filozof rolüdür. Solon'un rolü buydu. Yine de, Yunan felsefesinin şiirden ayrılmaya başladığı ve Yunan düzyazısının ortaya çıktığı an, Solon'un, Yunan tarihinin, Helen tarihinin düzyazısı haline gelecek yasaları hâlâ şiirsel bir sözcük dağarcığıyla da olsa formüle ettiği dönemdir;

— İkinci olarak, ikinci olasılık: Filozof, prensin danışmanlığını yaparak, yönetmesi gerektiğinde iktidarı kötüye kullanmasını engelleyecek bilgeliği, erdemi, hakikati prense öğreterek anti-despot olabilir. Bu pedagog filozoftur; Tiran Denys'i ziyaret etmeye giden Platon'dur bu;

— Son olarak, üçüncü olasılık: Filozof, kendisi ve diğer insanlar üzerinde iktidar ne kadar kötüye kullanılırsa kullanılsın, yine de, iktidar karşısında, filozof olarak ve felsefi pratik ve düşüncesinde bağımsız kalacağını söyleyerek anti-despot olabilir; iktidarla alay edecektir filozof. Kinikler böyleydi.

Yasa koyucu Solon, pedagog Platon ve kinikler. İktidarı yumuşatan filozof, iktidar karşısında yüzünü buruşturan filozof maske-

si. Eski Yunan'dan bu yana Batı'ya etnolojik bir bakış yöneltebilirsek bu üç filozof figürünün dönüp dolaşıp birbirlerinin yerine geçtiği, yer değiştirdiği görülür; filozof ile prens arasında, felsefi düşünce ile iktidarın uygulanması arasında anlamlı bir karşıtlığın ortaya çıktığı görülür. Ve felsefi düşünce ile iktidarın işleyişi arasındaki bu karşıtlık, felsefeyi bilimle ilişkisinden daha iyi mi niteler diye merak ediyorum; çünkü yine de felsefe bilim karşısında uzun süreden beri temellendirici bir rol oynayamamaktadır. Buna karşılık, iktidarı sınırlandırma rolü belki hâlâ oynanmaya layıktır.

Filozofun tarihsel olarak iktidarı sınırlandırma rolünü oynama veya oynamayı isteme tarzına bakıldığında biraz acı bir sonuca varılır. Antikçağ yasa koyucu filozoflar tanıdı; prense danışmanlık yapan filozoflar tanıdı; bununla birlikte, örneğin asla Platoncu siteler olmadı. İskender'in Aristoteles'in öğrencisi olması boşunadır, İskender'in imparatorluğu Aristotelesçi değildi. Ve Roma İmparatorluğu'nda Stoacılığın tüm toplumun, en azından seçkinlerin düşüncesinin içine işlemiş olduğu doğru olsa da, Roma İmparatorluğu'nun Stoacı olmadığı da aynı ölçüde doğrudur. Stoacılık, Marcus Aurelius için imparator olmanın bir yoluydu; ne bir imparatorluğu yönetme sanatı ne tekniğiydi.

Başka deyişle –ve bunun önemli bir nokta olduğunu sanıyorum– Doğu'da, özellikle Çin ve Japonya'da olandan farklı olarak, Batı'da, en azından uzun süre boyunca, toplumun tüm siyasi ve ahlâki pratiğiyle birleşecek yetenekte felsefe yoktu. Batı, Konfüçyüsçülüğün yerini tutan bir şey tanımadı; yani dünyanın düzenini düşünür veya oluştururken, devletin yapısını, toplumsal ilişkilerin biçimini ve bireysel davranışları bizzat tarihin gerçekliği içinde sahk veren bir felsefenin ne olduğunu bilmedi. Aristotelesçi düşüncenin önemi ne olursa olsun, Aristotelesçilik ortaçağ dogmatizmi tarafından ne kadar savunulursa savunulsun, Doğu'da Konfüçyüs'ün oynadığı rolü Aristoteles asla oynamadı. Batı'da felsefi bir devlet olmadı.

Ama işler, (ve bunun önemli bir olay olduğunu düşünüyorum) Fransız Devrimi'nden itibaren, on sekizinci yüzyıl sonundan ve on dokuzuncu yüzyıl başından itibaren değişti. Bu dönemde, felsefe-

lerle sadece ideolojik değil; organik, hatta örgütsel diyebileceğim bağları olan siyasi rejimlerin oluştuğu görüldü. Fransız Devrimi'nin, hatta Napoléon imparatorluğunun da denebilir, Rousseau'yla, ama daha genel biçimde on sekizinci yüzyıl felsefesiyle organik bağları vardı. Prusya devleti ile Hegel arasında organik bağlar vardı; ne kadar paradoksal olsa da, (ki bu da başka bir meseledir) Hitler devleti ile Wagner ve Nietzsche arasında organik bağlar vardı. Elbette Leninizm, Sovyet devleti ve Marx arasındaki bağlar da ortadadır. Avrupa'da o zamana kadar asla var olmamış bir şeyin on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıktığı görüldü: Felsefi devletler, felsefe-devletler demeliyim, aynı zamanda devlet de olan felsefeler ve kendi üzerine düşünen, kafa yoran, kendini örgütleyen ve temel tercihlerini felsefi önermelerden yola çıkarak, felsefi sistemlerin içinde ve tarihin felsefi hakikati olarak tanımlayan devletler. Burada muhakkak çok şaşırtıcı bir fenomen vardır ve bu felsefelerin, devlet haline gelmiş tüm bu felsefelerin istisnasız özgürlük felsefeleri olduğu, on sekizinci yüzyıldaki ve aynı zamanda Hegel'deki, Nietzsche'deki, Marx'taki özgürlük felsefeleri oldukları düşünüldüğünde bu daha da şaşkınlık verici bir fenomendir. Oysa bu özgürlük felsefeleri her seferinde ya terör biçiminde ya bürokrasi biçiminde ya da bürokratik terör biçiminde, özgürlük rejiminin karşıtı olan, tarih haline gelmiş özgürlüğün bile karşıtı olan iktidar biçimlerine yer verdiler.

Bu modern Batılı filozoflarda acı veren bir gülünçlük vardır: İktidarla ve iktidarın sınırsız uygulanmasıyla temel bir karşıtlık ilişkisine göre düşündüler ve hatta kendilerini de böyle düşündüler; ama düşüncelerinin yazgısı öyle oldu ki iktidar ve siyasi kurumlar onların sözüne kulak verdikçe, düşüncelerine daha fazla nüfuz ettikçe, iktidarın aşırı biçimlerine daha fazla izin vermeye yaradılar. Bu, Bismarckçı rejimde dönüşüme uğrayan Hegel'in hüzünlü güldürüsüydü; bu, Anschluss'u onaylayacağı Venedik yolculuğu sırasında Hitler tarafından bütün eserleri Mussolini'ye verilen Nietzsche'nin hüzünlü güldürüsüydü. Felsefe, dur durak bilmeyen iktidarlara dinlerin dogmatik desteğinden daha fazla onay verir. Bu paradoks Stalinizmle birlikte keskin bir kriz haline geldi;

Stalinizm, diğerlerinin hepsinden daha fazla, kendisini aynı zamanda felsefe olan bir devlet olarak sundu; tam da devletin yok oluşunu duyurmuş ve müjdelemişken devlete dönüşerek bütün felsefi düşünceden ve her türlü düşünme imkânından hakikaten yoksun, bağını koparmış bir devlet haline gelen bir felsefe. Bu, saf devlet biçimi altında tamamıyla bilinçdışı hale gelmiş felsefi devlettir.

Bizim için çok kesin ve acil biçimde çağdaş olan bu durum karşısında çok sayıda tavır mümkündür. Bu felsefelerle iktidar arasında Batı'nın kurduğu veya kurulmasına izin verdiği garip bağlar tarihsel olarak sorgulanabilir, bu tamamen meşrudur ve hatta salık verilebilir: Felsefenin kendini karşı-iktidarın değilse de, en azından iktidarın sınırlandırılması ilkesi olarak gördüğü dönemde, felsefenin iktidara "burada duracak ve daha ileriye gitmeyeceksin" dediği dönemde, felsefe ile iktidar arasındaki bu bağlar nasıl oluşabildi? Felsefenin ihaneti mi söz konusudur? Yoksa felsefe, ne derse desin, her zaman gizli bir şekilde bir tür iktidar felsefesi mi olmuştur? Yine de, iktidara "burada dur!" demek, tam da, potansiyel olarak ve de gizlice iktidarın yerini almak, kendini yasanın yasası olarak görmek ve sonuçta yasa olarak gerçekleşmek değil midir?

Tüm bu sorular sorulabilir. Tersine, yine de felsefenin iktidarla bir ilişkisinin olmadığı, felsefenin derin, temel yöneliminin hakikatle uğraşmak veya varlığı sorgulamak olduğu; siyasetin, iktidarın sorunu olan bu empirik alanlarda yolunu şaşırmakla felsefenin kendini tehlikeye atmaktan başka bir şey yapmadığı söylenebilir. Felsefe kendi kendine ihanet ettiğinden dolayıdır ki felsefeye bu kadar kolayca ihanet edilmiştir. Felsefe, gitmek zorunda olmadığı yere giderek ve kendine ait olmayan sorular sorarak kendine ihanet etmiştir.

Ama belki bir başka yol vardır. Size bundan söz etmek istiyorum. Felsefenin, iktidar karşısında, iktidarın kurucusu veya sürdürücüsü rolü dışında bir rol oynaması için belli bir imkânın hâlâ var olduğu düşünülebilir. Belki felsefe hâlâ karşı-iktidarın yanında bir rol oynayabilir; yeter ki felsefe iktidar karşısında kendi yasasını

övmesin, yeter ki felsefe kendini peygamber olarak görmeye son versin, yeter ki felsefe kendini pedagoji veya hukuk olarak görmeye son versin ve iktidar etrafında olup biten mücadeleleri, iktidar ilişkileri içindeki basımların stratejilerini, kullanılan taktikleri ve direniş odaklarını analiz etmeyi, açıklamayı, görünür kılmayı ve yaygınlaştırmayı görev olarak üstlensin, kısacası, koşul olarak felsefe iktidar sorununu iyi ve kötü terimleriyle değil, varoluş terimleriyle ortaya atsın. "İktidar iyi midir kötü müdür, meşru mudur gayrimeşru mudur, hukuk sorunu mudur ahlâk sorunu mudur?" diye sormamak gerekir. Sadece, iktidar sorununu bugüne kadar iktidara yüklenen bütün ahlâki ve hukuksal fazlalıklardan kurtarmaya çalışmalı ve belli sayıda insan uzun süreden beri gerçekten soruyor olsalar da pek sık sorulmayan şu basit soru sorulmalı: İktidar ilişkilerini oluşturan şey, aslında nedir?

Felsefenin rolünün gizli olanı keşfetmek olmadığı, tam da görünür olanı görünür kılmak, yani bize öylesine yakın, öylesine dolaysız, öylesine sıkı sıkıya bağlı olduğu için algılamadığımız şeyi ortaya çıkarmak olduğu uzun süredir biliniyor. Bilimin rolü görmediğimiz şeyi tanıtmak ise, felsefenin rolü gördüğümüz şeyi göstermektir. Yine de bu durumda, günümüzde felsefenin görevi şu olabilir: İçinde yer aldığımız ve en azından yüz elli yıldan bu yana felsefenin saplanıp kaldığı bu iktidar ilişkileri nedir?

Bunun oldukça iddiasız, oldukça empirik, oldukça sınırlı bir amaç olduğunu söyleyebilirsiniz; ama çok yakınımızda, Anglo-Amerikan analitik felsefesinde, felsefenin bu tür kullanımına ilişkin belli bir model vardır. Sonuç olarak, Anglo-Sakson analitik felsefesi dilin varlığı üzerine veya dilin derin yapıları üzerine düşünmeyi görev edinmemiştir; farklı söylem türlerinde dilin gündelik kullanımı üzerine düşünmektedir. Anglo-Sakson analitik felsefesi için önemli olan, şeylerin söyleniş tarzından yola çıkarak düşüncenin eleştirel analizini yapmaktır. Aynı şekilde iktidar ilişkilerinde gündelik olarak meydana gelen şeyleri analiz etmeyi görev edinen bir felsefe, bu iktidar ilişkilerindeki biçimlerin, öne sürülen şeylerin ve hedeflerin neler olduğunu, neyin söz konusu olduğunu göstermeyi deneyen bir felsefenin de tasarlanabileceğini sanıyorum.

Sonuç olarak, dil oyunlarından çok iktidar ilişkileriyle ilgilenen bir felsefe, düşünceyi kat eden ve düşüncenin altında yatan dil etkilerinden çok, toplumsal gövdeyi kat eden ilişkilerle ilgili bir felsefe. Analitik siyaset felsefesi gibi bir şey tasarlanabilir ve tasarlanmalıdır. Öyleyse, Humboldt'ta veya Bergson'da bulunduğu haliyle dille ilgili bu tür toptan kalifikasyon ve diskalifikasyondan –dilin, insan ile dünya arasındaki bütün mümkün ilişkilerin yaratıcısı, dolayısıyla, insan varlığının olduğu kadar dünyanın da yaratıcısı olduğunu düşünen Humboldt'tan veya dilin güçsüz olduğunu, dilin donmuş olduğunu, dilin ölü olduğunu, dilin mekânsal olduğunu, dolayısıyla bilincin ve sürenin deneyimini çarpıtmaktan başka bir şey yapmayacağını tekrarlayıp duran Bergsoncu diskalifikasyondan– Anglo-Saksonların analitik dil felsefesinin kaçındığını hatırlamak gerekir. Bu toptan diskalifikasyonlar veya kalifikasyonlar yerine Anglo-Sakson felsefesi dilin ne yarulttuğunu ne de bir şey ortaya çıkardığını söylemeye çalışır. Dille oynanır. Sonuç olarak, oyun kavramıdır önemli olan.

Biraz benzer biçimde, iktidar ilişkilerini analiz etmek veya eleştirmek için, bu ilişkileri toptan, global, kesin, mutlak, tek yanlı, aşağılayıcı veya övücü bir kalifikasyonla belirlemenin söz konusu olmadığı söylenebilir; iktidar ilişkilerinin yapabileceği tek şeyin sınırlamak ve zorlamak olduğunu söylemek söz konusu değildir. İktidar ilişkilerinden bir çıpıda, global olarak, toplu şekilde, bir tür radikal kopuşla veya geri dönüşsüz bir kaçışla kurtulunabileceğini de tasarlamamak gerekir. İktidar ilişkileriyle de oynanır; bunlar, taktik ve strateji terimleriyle, kural ve rastlantı terimleriyle, koz ve hedef terimleriyle incelenmesi gereken iktidar oyunlarıdır. Biraz bu çizgide çalışmayı denedim ve size belirtmek istediğim, izlenebilecek analiz çizgilerinden bazıları şunlardır.

Bu iktidar oyunları birçok açıdan ele alınabilir. Devletin yurttaşlarla veya diğer devletlerle oynadığı büyük oyunu incelemek yerine –kuşkusuz kişisel bir yönelim veya belki takıntılı nevroza olan eğilimimden dolayı– çok daha sınırlı, çok daha mütevazı ve felsefede büyük sorunların sahip olduğu bilinen soylu statüye sahip olmayan iktidar oyunlarıyla ilgilenmeyi tercih ettim: Delilik

etrafındaki iktidar oyunları, tıp etrafındaki, hastalık etrafındaki, hasta beden etrafındaki iktidar oyunları, ceza usulü ve hapishane etrafındaki iktidar oyunları; bugüne kadar beni engelleyen biraz bu oldu; bunun da iki nedeni vardır.

Bu incelikli, biraz özel, kimi zaman marjinal iktidar oyunlarında söz konusu olan nedir? Bunlar akıl ile akıl-olmayan statüsünü, ne eksik ne fazla içerimler; yaşam ve ölüm statüsünü, suç ve yasa statüsünü içerirler; yani hem gündelik yaşam örgünüzü hem de insanların trajedi söylemlerini inşa etmelerine kaynaklık eden şeyler toplamını içerirler.

Bu sorunlarla ve bu iktidar oyunlarıyla ilgilenmemin diğer bir nedeni daha var. Günümüzde insanların endişe ve ilgisine konu olan şeyin devletlerin ve kurumların büyük çatışmalarından çok bu oyunlar olduğunu düşünüyorum. Örneğin Fransa'da parlamento seçimleri kampanyasının oluşum tarzına bakıldığında, gazetelerin, medyanın, siyasetçilerin, hükümet ve devlet sorumlularının Fransızlara sık sık, seçimlerin sonuçları ve ayrıca oy kullanmaya giden aklı başında seçmen sayısı ne olursa olsun, kendi gelecekleri için önemli bir el oynamak üzere olduklarını bıkıp usanmadan tekrarladıkları bir sırada, bu seçimlerde tarihsel olarak trajik veya kesin sonuca götürücü şeyin ne olabileceğini insanların aslında kesinlikle hissetmemiş olmaları çarpıcıdır.

Buna karşılık, yıllardan beri, sadece Fransız toplumunda değil; birçok toplumda beni etkileyen şey, geçmişte marjinal ve biraz teorik olan bu sorular etrafındaki pek fark edilmeyen sürekli kımıltıdır: Nasıl öleceğini bilmek, bir hastaneye bırakılıverdiğinizde size ne yapacaklarını bilmek, ne kadar aklınız olduğunu bilmek ya da insanların sizin aklınız hakkındaki yargısını bilmek, deli olunca ne olduğunu ve suç işlemenin ne demek olduğunu, böyle bir davranışta bulunulduğu ve ceza çarkına girmeye başlandığı gün başınıza neyin geleceğini bilmek. Tüm bunlar çağdaşlarımızın yaşamını, duygusallığım, iç sıkıntısını derinden etkilemektedir. Bana haklı olarak bunun her zaman böyle olduğunu söyleseniz de bence bu durum (tamamen ilk değil) ilk defalardan biridir. Her halükârda, bu gündelik, marjinal, biraz sessiz kalmış sorunların belir-

gin bir söylem düzeyine ulaştığı, insanların sadece bunlardan söz etmeyi değil; söylem oyununa katılmayı ve bu oyunda taraf olmayı da kabullendiği anlardan birindeyiz. Delilik ile akıl, ölüm ile hastalık, ceza, hapishane, suç, yasa, tüm bunlar gündelik hayatımızdır ve bize esas olarak görünen şey bu gündelik olandır.

Ayrıca daha ileri gitmek gerektiğini ve yaşam ile ölüm, akıl ile akıldışılık, yasa ile suç etrafındaki bu iktidar oyunlarının günümüzde, en azından yakın geçmiş dönemde sahip olmadıkları bir yoğunluğa ulaşmakla kalmadıklarını, aynı zamanda meydana gelen direniş ve mücadelelerin de artık eski biçimlerine sahip olmadığını söylemek gerektiği kanısındayım. Şimdi artık, temel olarak, kendi özgürlüğüne ve haklarına en iyi şekilde saygı gösterilmesini sağlamak için bu iktidar oyunlarında taraf olmak söz konusu değildir; artık açıkça istenmeyen şey bu oyunlardır. Oyun içi çatışmalar değil, oyuna direniş ve oyunun kendisinin reddi söz konusu. Bu mücadele ve çatışmaların hazırlarının özelliği tamamen budur.

Hapishane örneğini ele alın. Uzun yıllardan beri, yüzyıllardır denebilir, Batılı ceza sistemlerinin içinde cezalandırma türü olarak hapishane var olduğundan beri her durumda, on dokuzuncu yüzyıldan beri, hapishanenin işleyişini, mahkûmun durumunu, mahkûmun hapishanedeki ve sonrasındaki statüsünü değiştirmeyi denemek için, kimi zaman şiddetli, bir dizi hareket, eleştiri ve muhalefet gelişti. Şimdi artık ve ilk kez olarak söz konusu olanın bu oyun veya direniş, bizzat oyunun içinde alınan bu tavır olmadığını biliyoruz; bizzat oyunun reddi söz konusu. Söylenen şu: Artık hiç hapishane olmasın. Ve bu tür toptan eleştiriye aklı başında insanlar, yasa koyucular, teknokratlar, yöneticiler, "peki ne istiyorsunuz?" diye sorduklarında cevap şudur: "Hangi sosla yenmek istediğimizi size biz söyleyecek değiliz; bu ceza oyununu artık oynamak istemiyoruz; bu cezai müeyyideler oyununu artık oynamak istemiyoruz; bu adalet oyununu artık oynamak istemiyoruz." Japonya'da yıllar boyu süren Narita sorununda,[1] hasımların veya di-

1. Tokyo'da Narita tarımsal alanına yeni bir havaalanı inşası yıllar boyunca Japon köylülerinin ve aşırı solun muhalefetiyle karşılaştı. (Fransızca editörlerin notu)

renenlerin oyununun, yasayı ileri sürerek, tazminatlar elde ederek, mümkün olan en fazla avantajı elde etmeye çalışmak olmaması bana önemli bir özellik olarak geldi. Devletin talepleriyle yurttaşlarının hakları arasındaki, geleneksel olarak örgütlü ve kurumsal oyun oynanmak istenmedi. Hiç oyun oynanmak istenmedi; oyun oynanması engellendi.

Saptamak ve analizini yapmak istediğim fenomenlerin ikinci özelliği, dağınık ve merkezsiz fenomenler oluşturmalarıdır. Şunu demek istiyorum. Hapishane ve ceza sistemi örneğini tekrar ele alalım. On sekizinci yüzyılda, 1760'lı yıllara doğru, ceza sisteminde radikal bir değişim sorununun ortaya atılmaya başlandığı dönemde, bu sorunu kim, neden yola çıkarak ortaya attı? Bu, hapishane sorununu değil; bir özgürlük ülkesinde neyin yasa olması gerektiğine, yasanın nasıl, hangi sınırlar içinde ve nereye kadar uygulanması gerektiğine ilişkin çok genel sorunu ortaya atan teorisyenlerin, hukuk teorisyenlerinin, o dönemdeki anlamıyla filozofların işiydi. Bu merkezi ve teorik düşüncenin ardından, birkaç yıl sonra varılan nokta, cezanın, mümkün olan tek cezanın hapishane olmasını istemekti.

Sorun, bu son yıllarda, Batılı devletlerde tamamen farklı terimlerle ve tamamen farklı bir biçimde konuldu. Çıkış noktası asla daha iyi bir yasa sistemini içeren büyük bir global talep değildi. Çıkış noktaları her zaman pek küçük ve önemsizdi: Hapishanelerde yetersiz beslenme, konfor yokluğu gibi olaylar. Bu yerel fenomenlerden, bu çok özel ve belirli yerlerdeki hareket noktalarından yola çıkarak fenomenin yayıldığı, çok hızla yayıldığı ve ne aynı durumda olan ne de aynı sorunları olan bir dizi insanı kapsadığı fark edildi. Bu direnişlerin, siyasi rejimler veya ekonomik sistemlerle, hatta kimi zaman direnişlerin geliştiği ülkelerin toplumsal yapısıyla görece olarak alakasız gibi gözüktüklerini de eklemek gerekir. Mücadeleler, direnişler ve grevler, örneğin, bizim ceza sistemimize göre son derece ilerici bir ceza ve cezaevi sistemi sunan İsveç'teki hapishanelerde de, durumun çok kötü ve siyasi koşulların tamamen farklı olduğu İtalya veya İspanya gibi ülkelerde de görüldü.

Erkeklerle kadınlar arasındaki iktidar oyunları etrafındaki mücadeleler ve kadın hareketi için de aynı şey söylenebilir. Feminist hareket kadınların statüsünün, cinsel ilişkilerin statüsünün ve karı koca arasındaki, kadın erkek arasındaki ilişkilerin çok farklı olduğu İsveç'te de İtalya'da da gelişti. Bu durum, bütün bu hareketlerin hedefinin geleneksel siyasi veya devrimci hareketlerin hedefiyle aynı olmadığını göstermektedir: Siyasi iktidarı veya ekonomik sistemi hedeflemek kesinlikle söz konusu değildir.

Üçüncü özellik: Bu türden direniş ve mücadelenin esas olarak hedefi, ekonomik sömürü veya eşitsizlik gibi bir şeyden çok, iktidar olgularının kendisidir. Bu mücadelelerde söz konusu olan belli bir iktidarın uygulanıyor olması ve sadece uygulanıyor olmasının bile dayanılmazlığıdır. Örnek olarak bir anekdotu ele alacağım, gülebilirsiniz; ama ciddiye de alabilirsiniz: İsveç'te, mahkûmların eşlerini kabul edebileceği ve sevişebileceği hapishaneler vardır. Her mahkûmun bir odası vardır. Bir gün, ateşli bir militan olan İsveçli genç bir kız öğrenci, İsveç hapishanelerindeki faşizmi herkese duyurmakta yardımımı istemek için beni buldu. Ona, neyin faşizm olduğunu sordum. Şu cevabı verdi: Mahkûmların eşleriyle sevişebildikleri odaların kilidi yoktu. Elbette, gülünç bir şey bu; aynı zamanda da söz konusu olanın iktidar olması açısından da çok anlamlı.

Aynı şekilde, tıp kurumuna yönelik itiraz ve eleştiriler dizisi –Illich'inkileri ve başkalarınınkini düşünüyorum–, eczacılık firmaları ile bazı tıbbi uygulamalar veya hastanelerle ilgili bazı kurumlar arasında olabilecek ilişkileri ifşa etse bile esas olarak, temel olarak tıbbi kurumların kâra dayalı bir tıp uyguladıkları olgusuna yönelik değildir. Sağlam temellere dayanmayan ve genellikle yanlış bir bilgiye sahip olduğu için bile eleştirilmemektedir tıp. Bence beden üzerinde, hastanın ıstırabı, yaşamı ve ölümü üzerinde esas olarak denetimsiz bir iktidarın uygulanmasıdır eleştirilen. Japonya'da da böyle mi bilmiyorum, ama Avrupa ülkelerinde ölüm sorununun, bizi daha uzun süre hayatta tutma gücü olmadığı için tıbba yönelik bir itiraz biçiminde konmaması; tersine, istemediğimiz zaman bile bizi hayatta tutması biçiminde konması beni

şaşırtır. Bizim tıbba, tıbbi bilgiye, tıbbi teknik yapıya itirazımız, yaşama ve ölüme bizim yerimize karar vermesi, bilimsel ve teknik olarak çok sofistike olan; ama bizim artık istemediğimiz bir yaşamda bizi tutmasıdır. Ölüm hakkı, tıbbi bilgiye hayır deme hakkıdır, yoksa tıbbi bilginin uygulanma gerekliliği değildir. Hedef, tam da iktidardır.

Narita olayında şöyle bir şey de var: Naritalı çiftçiler, elbette kendilerine yapılan bazı önerileri kabul ederek pek de önemsiz olmayan avantajlar elde edebilirlerdi. İstemedikleri bir iktidar biçiminin üzerlerinde uygulanmasına itiraz ediyorlardı. Narita olayında söz konusu olan, ekonomik kozdan daha ziyade iktidarın onlar üzerindeki uygulanış biçimiydi, sadece şu ya da bu biçimde yukarıdan karar verilmiş bir istimlakin söz konusu olmasıydı: Bu keyfi iktidara, iktidarı şiddetli biçimde tersyüz ederek cevap verilir.

Bu mücadeleler konusunda üzerinde durmak istediğim son özellik bunların doğrudan mücadeleler olmasıdır. İki anlamda. Bir yandan, en yakın iktidar mercilerine çatmaktadırlar; bireyler üzerinde dolaysız olarak uygulanan her şeye çatmaktadırlar. Başka deyişle, bu mücadelelerde, "temel düşman" veya "en zayıf halka" şeklindeki büyük Leninist ilkeyi uygulamak söz konusu değildir. Bu doğrudan mücadeleler, devrim gibi, kurtuluş gibi, sınıfların ortadan kaldırılması gibi, devletin yok olması, sorunların çözümü gibi gelecekteki bir anı da beklememektedir. Açıklamaların teorik hiyerarşisine veya tarihi kutuplaştıran ve tarihi dönemleri hiyerarşikleştiren devrimci bir düzene göre, bu mücadelelerin anarşik mücadeleler olduğu söylenebilir; dolaysız, kendisini sonsuza dek açık olarak kabul eden ve öyle gören bir tarihe aittirler.

Biraz önce sözünü ettiğim bu analitik siyaset felsefesine şimdi geri dönmek istiyorum. Böyle bir analitik iktidar felsefesinin rolünün bugüne kadar marjinal bir değer verilen bu mücadele ve fenomenlerin önemini değerlendirmek olması gerektiği kanısındayım. Genellikle karanlık, zayıf ve küçük olan bu süreçlerin, hareketliliklerin ve mücadelelerin, Batı'da devrim tarafından yaratılan koşullarda çok büyük değer verilen mücadele biçimlerinden ne kadar farklı olduğunu göstermek gerekir. Kullanılan sözcük dağarcığı ve

bu mücadelelere katılanların teorik referansları ne olursa olsun, karşımızdaki sürecin, çok önemli olmasına rağmen, asla "devrim" kelimesinin klasik anlamında bir devrimci biçim, devrimci morfoloji süreci olmadığı kesin olarak ortadadır; tabii devrim kelimesinin tüm bir ulusun, tüm bir halkın, tüm bir sınıfın global ve birlikçi mücadelesini belirttiği, devrimin yerleşik iktidarı tepeden tırnağa altüst etmeyi, kendi ilkesi içinde iktidarı yok etmeyi vaat eden bir mücadele anlamına geldiği, devrimin kesin kurtuluş sağlayan ve öz olarak tüm diğer mücadelelerin kendisine tabi olmasını ve bağlı kalmasını talep ettiğinden dolayı zorlayıcı bir mücadele olduğu düşünülürse...

Yirminci yüzyılın sonunda devrim çağının sonu gibi bir şeye mi tanık olmaktayız? Bu tür bir kehânet, devrimi bu şekilde ölüme mahkûm etmek bana biraz gülünç geliyor. Belki de 1789-1793'ten beri en azından Batı için devrimin tekelinde olan ve bu tekelin içerebileceği ve parçası olan bütün despotluk etkilerinin hâkim olduğu tarihsel bir dönemin sonunu yaşamaktayız, ama yine de devrim tekelinin ortadan kaybolması reformizmin yeniden değer kazanması anlamına gelmez. Gerçekten de, sözünü ettiğim mücadelelerde reformizm söz konusu değildir; çünkü reformizmin bazı değişimlerin sonucunda bir iktidar sistemini dengeleme rolü vardır, oysa ki bütün bu mücadelelerde, iktidar mekanizmalarının istikrarsızlaşması, besbelli sonsuz bir istikrarsızlaşma söz konusudur.

Devrimin ilkelerine, üstünlüklerine, ayrıcalıklarına göre merkezsizleşmiş bu mücadeleler, yine de ancak özel konjonktürlere bağlı olan koşullara özgü fenomenler değildir. Batı toplumlarında belki görünür olmayan bir tarzda var olan, ama yüzyıllardan beri son derece dayanıklı olan tarihsel bir gerçekliği hedeflemektedirler. Bu mücadelelerin yanlış tanınan, ama toplumlarımız için temel olan yapılardan birini hedeflediğini sanıyorum. İktidar uygulamasının bazı biçimleri tam olarak görünürdür ve anında tanımabilecek mücadeleler doğurmuştur, çünkü hedefleri de görünürdür: Sömürgeleştirici, etnik, dilsel tahakküm biçimlerine karşı milliyetçi mücadeleler, belirgin ve bilinen hedefi sömürünün ekonomik biçimleri olan toplumsal mücadeleler ortaya çıktı; iktidarın oldukça gö-

rünür, oldukça bilinen, hukuksal ve siyasi biçimlerine karşı ise siyasi mücadeleler ortaya çıktı. Benim sözünü ettiğim mücadeleler ise –ve belki bu yüzden bunların analizi diğerlerinin analizinden biraz daha hassastır– ortaçağdan beri Batı'da var olan, tam olarak ne siyasi, hukuksal ve ekonomik bir iktidar biçimi olan ne de bir etnik tahakküm iktidarı olan; ama buna rağmen toplumlarımızın yapılanmasında büyük etkilere sahip bir iktidarı hedefler. Bu iktidar dinsel kökenli bir iktidardır, insanların varlığını ayrıntılarıyla ve doğumlarından ölümlerine kadar gelişimleri içinde üstlenmek isteyen ve bunu, onları belli bir biçimde davranmaya, dua etmeye zorlamak için yapan bir iktidar. Bu *pastoral** iktidar denen şeydir.

Etimolojik olarak –ve kelimeleri harfi harfine alırsak– pastoral iktidar çobanın sürüsü üzerinde uyguladığı iktidardır. Oysa çok dikkatli, kaygı dolu, herkesin ve her bir kimsenin selametine bu kadar bağlı bu tür bir iktidarı eski toplumlar, Yunan ve Roma toplumları tanımamışlardı ve anlaşılan istememişlerdi de. Hıristiyanlıkla, kilisenin kuruluşuyla, hiyerarşik ve toprakla ilgili örgütlenmesiyle birlikte; ahireti, günahı, selameti, liyakat düzenini içeren inançlarla birlikte; papazın rolünün tanımıyla birlikte; Hıristiyanların bir sürü oluşturduğu düşüncesi ortaya çıktı; bu sürünün üzerinde özel bir statüden yararlanan belli insanların pastoral yükümlülükler uygulama hakkı ve görevi vardır.

Pastoral iktidar bütün ortaçağ boyunca feodal toplumla sıkı ve güç ilişkiler içinde gelişti. On altıncı yüzyılda, reform ve karşı-reformla birlikte daha da yoğun bir şekilde gelişti. Hıristiyanlıkla birlikte başlayan ve klasik çağın merkezine kadar, [Fransız] devrimin[in] arifesine kadar devam eden bu tarih aracılığıyla, pastoral iktidar, dinsel veya siyasi tipteki herhangi bir başka iktidar gibi bütün grup üzerinde uygulanırken, sadece her bir bireyi şu ya da bu biçimde davranmaya zorlamak için değil; aynı zamanda onu tanıyacak, keşfedecek, öznelliğini ortaya çıkaracak, kendisiyle ve kendi vicdanıyla olan ilişkisini yapılandıracak biçimde özel olarak her

* Foucault'nun burada kullandığı Fransızca terim "pouvoir pastoral"dir. "Pastoral" sözcüğü ise çoban, yönetici, manevi yönlendirici (İsa), papaz anlamlarını birlikte taşıyan "pasteur" sözcüğüyle aynı kökten türemedir. (y.h.n.)

bir unsurun, sürüdeki herkesin selametine göz kulak olmayı görev ve temel amaç edinir. Vicdan yönlendiriciliğini, ruh bakımını, ruh tedavisini içeren Hıristiyan öğretisi teknikleri; itiraf'tan vicdan muhasebesine ve vicdan muhasebesinden günah çıkarmaya kadar uzanan tüm bu pratikler, hakikat ve zorunlu söylem terimleriyle insanın kendi kendisiyle bu zorunlu ilişkisi; pastoral iktidarı bireyleştirici bir iktidar yapan temel noktalarından birinin bu olduğu kanısındayım. Yunan sitelerinde ve Roma İmparatorluğu'nda, iktidarın bireyleri tek tek tanımak ve ancak itirafla aydınlığa kavuşabilecek ve papazın dikkatle dinleyerek yardım edip yargılayabileceği her bir bireye ilişkin bir tür küçük hakikat çekirdeği oluşturma zorunluluğu yoktu. İktidarın bu bireyleştirici düzenine feodal iktidarın da ihtiyacı yoktu. Mutlak monarşinin ve onun idari aygıtının da ihtiyacı yoktu. Bu iktidarlar ya tümüyle siteyle ya da gruplarla, topraklarla, birey kategorileriyle ilgileniyorlardı. Bunlar grup ve statü toplumlarıydı; henüz bireyleştirici bir toplumda bulunulmuyordu. Sanayi ve burjuva toplumunun geliştiği büyük dönemden çok önce, Hıristiyanlığın dinsel iktidarı, kendi kendilerine öznellik biçimi altında bağlı bireyler oluşuncaya kadar toplumsal gövde üzerinde çalıştı; bu öznellikten, hakikat terimleriyle ve itiraf biçimi altında kendisinin bilincine varması isteniyordu.

Pastoral iktidar konusunda iki saptama yapmak istiyorum. Birincisi, pastoralliği, Hıristiyan toplumlarının pastoral iktidarını, Uzakdoğu toplumlarındaki Konfüçyüsçülüğün sahip olabileceği etki ve rollerle kıyaslamanın çabaya değer olduğu kanısındayım. İkisinin de kronolojik olarak kısmen çakıştığını saptamak gerekir. Tokutawalar dönemi Japonyası'ndaki Konfüçyüsçülüğe biraz benzer biçimde, Avrupa'da pastoral iktidarın rolünün on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda devletin gelişiminde ne kadar önemli olduğunu saptamak gerekir. Ama, pastoral iktidar ile Konfüçyüsçülük arasında ayrım yapmak da gerekmektedir: Pastorallik esas olarak dinseldir, Konfüçyüsçülük dinsel değildir; pastorallik esas olarak ahirette bulunan bir hedefe yönelir ve bu dünyaya o ahiretle ilişkili olarak müdahale eder, oysa Konfüçyüsçülük temelde dünyevi bir rol oynar; Konfüçyüsçülük ya bütün bireylere ya da bütün bi-

rey kategorilerine dayatılan genel kurallar toplanuyla toplumsal gövdenin genel dengesini hedefler, oysa ki pastorallik çobanla sürüsü arasında bireyselleştirilmiş itaat ilişkileri oluşturur; son olarak, kullandığı teknikler (ruhsal yönlendiricilik, ruhların bakımı, vs.) nedeniyle pastoralliğin Konfüçyüsçülükte bulunmayan bireyleştirici etkileri vardır. Bu konuda, Japonya'da Masao Maruyama tarafından yapılan temel çalışmalardan yola çıkarak geliştirilebilecek çok sayıda önemli inceleme bulunmaktadır.

İkinci saptamam şu: Pek beklenmedik ve paradoksal bir biçimde, on sekizinci yüzyıldan itibaren, kapitalist ve sanayi toplumları kadar onlara eşlik eden ve onları destekleyen modern devlet biçimleri de dinsel pastoralliğin uygulamaya koyduğu bireyleştirici yöntemlere, mekanizmalara, özellikle prosedürlere ihtiyaç duydular. Belli dinsel kurumların görevine son verilmiş olsa da, Batı insanının dinsel inançlarla ilişkisini elbette derinlemesine değiştirmiş olan ve kısaca ideolojik denen değişimler ne olursa olsun, devlet aygıtının laik çerçevesine pastoral teknikler yerleştirildi, hatta çoğaltıldı ve yayıldı. Bu konuda pek az şey bilinmekte ve pek az şey söylenmektedir, çünkü kuşkusuz on sekizinci yüzyıldan itibaren gelişen önemli devlet biçimleri kendilerini yerleşik iktidar mekanizmalarından çok güvence altına alınmış özgürlük terimleriyle haklı gösterirler ve belki de bu küçük iktidar mekaniklerinde, analiz edilmeden ve söylenmeden önce kabul edilmeyen gösterişsiz ve itiraf edilemeyecek bir şey vardı. *Sıradan Bir İnsan* adlı romanın yazarının dediği gibi, düzen kendi gerçekleşmesini örgütleyen; ama tüm adalet eğilimlerini ortadan kaldıracak kadar iğrenç olan mekanizmayı bilmezlikten gelmeyi tercih eder.

Özellikle bu gösterişsiz ve kısmen iğrenç küçük mekanizmaları, faaliyet gösterdikleri toplumdan çekip çıkarmak gerekir. Avrupa'da on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar boyunca pastoralliğin geleneksel hedefleri olan her şeyin yeni koşullara uydurulmasına, başka yere yerleştirilmesine tanık olundu. Modern devletin ve toplumun bireyi bilmezlikten geldiği sıkça söylenir. Biraz daha yakından bakıldığında ise, tersine, devletin bireylere yönelik dik-

kati insanı şaşırtır; bireyin hiçbir biçimde iktidardan, gözetimden, denetimden, uysallaştırmadan, ıslahtan, yola getirmeden kaçmaması için yerleştirilen ve geliştirilen bütün teknikler insanı şaşırtır. Bütün büyük disipline edici makineler –kışlalar, okullar, atölyeler ve hapishaneler– bireyi kuşatmayı, kim olduğunu, ne yaptığını, onunla ne yapılabileceğini, onu nereye yerleştirmek gerektiğini bilmeyi sağlayan makinelerdir. İnsan bilimleri de bireylerin kim olduklarını, kimin normal olduğunu kimin olmadığını, kimin aklı başında olduğunu kimin olmadığını, kimin neye yeteneği olduğunu ve ne yapabileceğini, bireylerin öngörülebilir davranışlarının neler olduğunu, hangi davranışların ortadan kaldırılması gerektiğini tanımayı sağlayan bilgilerdir. İstatistiğin önemi tam da bireylerin davranışlarının kitlesel etkisini nicel olarak ölçmeyi sağlamasından gelir. Yardım ve sigorta mekanizmalarının ekonomik rasyonelleştirme ve siyasi istikrar hedeflerinin dışında bireyleştirici etkileri olduğunu da eklemek gerekir: Bireyi, varlığını ve davranışını, yaşamı, sadece herkesin değil her bir insanın varlığını, modern toplumlarda iktidarın uygulanması için akla yatkın, hatta gerekli ve kaçınılmaz bir olay haline getirirler. Birey, iktidar için temel bir koz haline gelir. İktidar, ne kadar bürokratik ve devletle ilgili ise, paradoksal olarak, o kadar bireyleştiricidir. Pastorallik, dar anlamda dinsel biçimi içinde yetkilerinin temelini kaybetmiş olsa da devlette yeni bir dayanak ve bir dönüşüm ilkesi bulmuştur.

Hapishane ve ceza sistemi etrafındaki mücadelelerin, örneklerinden ve mümkün durumlarından sadece birini oluşturduğu biraz önce sözünü ettiğim bu mücadelelere, bu iktidar oyunlarına geri dönerek sözlerimi bitirmek istiyorum. Bu mücadeleler, deliliği, akıl hastalığını, aklı ve akıl-olmayanı ilgilendiren mücadeleler de olsa, bireyler arasındaki cinsel ilişkileri, cinsiyetler arası ilişkileri ilgilendiren veya çevreyle ve ekoloji denen şeyle ilgili mücadeleler de olsa, tıbbi, sağlığı ve ölümü içerenler de olsa, bu mücadeleler kendilerini önemli kılan çok belirgin bir nesneye ve koza sahiptir; bu koz, devrimci mücadelelerin hedeflediklerinden

tamamen farklıdır ama en azından onlar kadar ciddiye alınmayı hak eder. Yirminci yüzyıldan beri devrim diye adlandırılan şey, devrimci denen parti ve hareketlerin hedefledikleri şey, özünde, ekonomik iktidarı oluşturan şeydir...

(Cilt III, s. 534-551)
Çev.: Işık Ergüden

XIII

Cinsellik ve iktidar*

Öncelikle, buraya gelmemi ve sizinle bu toplantıyı yapmamı sağladıkları için Tokyo Üniversitesi yetkililerine teşekkür etmek istiyorum; bu toplantının birlikte tartışabileceğimiz, sorular sorabileceğimiz, cevap vermeye çalışacağımız, üstelik soruları cevaplamaktansa soracağımız bir seminer olmasını isterim. Yıllardan beri benimle ilişkide olmayı, Japonya'daki gelişmelerden beni haberdar etmeyi, Fransa'ya geldiğinde benimle buluşmayı, ben Japonya'dayken bir baba –veya anne– özeniyle benimle meşgul olmayı seve seve kabul eden Bay Watanabe'ye özellikle teşekkür etmek istiyorum; yaptıkları ve bugün hâlâ yapmaya devam ettiği şeyler

* "Sei to Kenryoku"; Tokyo Üniversitesi'nde konferans, 20 Nisan 1978, ardından bir tartışma, *Gendai-shisô*, Temmuz 1978, s. 58-77.

için ona bütün minnettarlığımı nasıl ifade edeceğimi bilmiyorum.

Bu öğleden sonra, bir kare biçiminde olsa da yuvarlak masa denen bir masanın etrafında –sürekli fikir alışverişine ve eşitliğe imkân tanıyan bir masayı kastediyorum– az sayıda insanla tartışma fırsatımız olacağını düşünmüştüm. Katılanların fazla sayıda olmasının –elbette böyle olmasına sevindim– beni bu öğretmen konumunu, bu mesafeli konumu almaya zorlamak gibi bir sakıncası oldu ve konuşmamı mümkün olduğunca az dogmatik kılmaya çalışsam da sizinle biraz daha kesintisiz biçimde konuşmama neden oldu. Her halükârda, size bir teori, bir doktrin veya bir araştırma sonucu sunmak istemiyorum; çünkü Bay Watanabe de hatırlattı, birçok kitabımın ve makalemin Japoncaya çevrildiğini görme şansına sahibim. Onları yeniden ele almak ve bir dogma gibi size aşk etmek benim açımdan patavatsızlık ve görgüsüzlük olur. Şu an bulunduğum noktayı ve hangi tür sorunların kafamı kurcaladığını size açıklamayı ve çalışmamı fiilen desteklemeye hizmet eden hipotezlerden bazılarını sizlere takdim etmeyi tercih ediyorum. Elbette, yaklaşık yarım saat ya da kırk beş dakika süreceğini umduğum bu kısa konuşmadan sonra tartışabilirsek çok mutlu olacağım ve belki o zaman hava –nasıl demeli– biraz yumuşar ve soru-cevap alışverişinde bulunmak daha kolay olur. Elbette, soruları Japonca sorabileceğiniz konusunda anlaştık; onları anlayacağımdan değil, bana tercüme edecekler; İngilizce de sorabilirsiniz. Size karmakarışık bir dille cevap vereceğim ve bu da halledilecek. Madem ki siz Fransızca bir konferansı dinlemeye gelme kibarlığını gösterdiniz, ben de mümkün olduğunca açık seçik konuşmaya çalışacağım; yetkin profesörlere sahip olduğunuzu bildiğimden dil düzeyinizden kaygı duymam gerekmiyor, ama sonuçta, yine de nezaket gereği anlaşılır olmalıyım, dolayısıyla, eğer bazı sorunlar ve güçlükler olursa, eğer anlamazsanız hatta sadece aklınıza bir soru gelse de, lütfen sözümü kesin, sorunuzu sorun; burada bulunuşumuzun esas nedeni ilişkide olmak, tartışmak ve alışılmış konferans biçimini mümkün olduğunca kırmayı denemektir.

Bugün size sunmak istediğim şey, çalışmamın değil; çalışma hipotezlerimin bir bilançosudur. Şu anda, büyük bir düşüncesizlik-

le altı cilt olacağına dair söz verdiğim bir tür cinsellik tarihiyle ilgileniyorum. Umarım sonuna varmam, ama yine de bu cinsellik tarihi sorunu etrafında önemli olan veya uygun biçimde ele alınırsa önemli olabilecek bazı soruların var olmaya devam ettiği kanısındayım. Bunları gerektiği gibi ele alabileceğimden emin olamasam da, yalnızca ortaya atmak bile tüm çabaya değer.

Niçin bir cinsellik tarihine girişmeli? Bana göre, bunun anlamı şudur: Bir şey dikkatimi çekmişti, bu da Freud'un ve psikanalizin tarihsel çıkış noktalarını –yola çıkış noktaları– on dokuzuncu yüzyıl sonunda psikiyatride ve hatta denebilir ki genel bir biçimde toplumda veya Batı kültüründe, çok büyük önem taşımış olan bir fenomenden almış olmalarıdır. Bu tekil –neredeyse marjinal– fenomen doktorları büyüledi; araştırmacıları ve hatta psikolojinin çok genel sorunlarıyla şu veya bu biçimde ilgilenenleri de genel olarak büyülediği söylenebilir. Bu fenomen, histeriydi. Tam anlamıyla tıbbi histeri sorununu isterseniz bir yana bırakalım; histeri, esas olarak, histeri sendromunun yoğunluğuna göre kendi geçmişinin tüm bir bölümünü veya vücudunun bütün bir kısmını bilemeyebilen öznenin kendini toptan bilmemesi, unutması fenomeniyle karakterize edilir. Öznenin kendini bilmemesinin psikanalizin bağlantı noktası olduğunu ve bunun gerçekte, öznenin genel olarak kendini değil; arzusunu veya belki pek uygun olmayan bir kelimeyi kullanırsak cinselliğini bilmemesi olduğunu Freud gösterdi. Demek ki başlangıç noktası, öznenin arzusunu bilmemesidir. İşte psikanalizin çıkış noktası bu ve buradan yola çıkarak, öznenin kendi arzusunu bilmemesi Freud tarafından hem teorik analizin hem de bu hastalıkların pratik incelenmesinin genel aracı olarak saptandı ve kullanıldı.

İnsanın kendi arzularını bilmemesi ne demektir? Freud'un bıkıp usanmadan sorduğu soru budur. Oysa, bu sorunun verimliliği ve varılan sonuçların zenginliği ne olursa olsun, bence, yine de bu fenomenin neredeyse tersi olan, benim dikkatimi çeken bir başka fenomen var ve bu fenomene –burada, Fransızca öğretmenlerinin kulaklarını kapamalarını istiyorum, çünkü beni küçük topluluklarından sürebilir, bir daha buraya asla ayak basmamamı isteyebilir-

ler, olmayan bir kelimeyi kullanacağım– bir üst-bilgi (*sursavoir*) fenomeni denebilir; söylemek istediğim şey, bir anlamda aşırı bilgi, çoğalmış bilgi, bireysel düzlemde değil; kültürel düzeyde, toplumsal düzeyde, teorik veya basitleştirilmiş biçimlerde hem yoğunlaştırılmış hem yaygınlaştırılmış cinsellik bilgisi fenomenidir. Batı kültürü, cinsellik söyleminin bir tür gelişiminin, aşırı gelişiminin; cinsellik üzerine teorinin, cinsellik üzerine bilimin, cinsellik üzerine bilginin damgasını taşıyor gibi geliyor bana.

On dokuzuncu yüzyıl sonunda, Batı toplumlarında çok önemli ikili bir fenomenin varlığından söz edilebilir belki: Bu bir yanda, genel ama sadece bireyler düzeyinde saptanabilen ve öznenin kendi arzusunu bilmemesinden oluşan –ve özel olarak histeride kendini gösteren– bir fenomen ve aynı zamanda, tersine, cinselliğin kültürel, toplumsal, bilimsel, teorik üst-bilgisi fenomenidir. Öznenin cinselliği bilmemesi fenomeni ile toplumda cinsellikle ilgili üst-bilgi fenomeni çelişik değildir. Batı'da fiili olarak bir arada bulunurlar ve sorunlardan biri hiç kuşkusuz, bizimki gibi bir toplumda, aynı anda hem genel kültürel planda cinsellik üzerine bu teorik üretimin, bu spekülatif üretimin, bu analitik üretimin ve hem de öznenin kendi cinselliğini bilmemesinin nasıl olup da bir arada olabildiğini bilmektir.

Bu soruya psikanalizin doğrudan cevap vermediğini biliyorsunuz. Bu sorunu titizlikle ele almadığım söylemenin haklı olacağını sanmıyorum, tamamen bilmemezlikten de gelmedi ve psikanalizin eğilimi, aslında, Batı toplumlarındaki cinselliğe ilişkin bu teorik, söylemsel üretimin, üst-üretimin gerçekte, bireyler düzeyinde ve öznenin kendisinde meydana gelen cinselliğin bilinmemesinin sonucundan, ürününden başka bir şey olmadığım söylemektir. Dahası, psikanalizin şunu diyeceğini sanıyorum: Cinsellik üzerine söylemlerin, yanlış söylemlerin, irrasyonel söylemlerin, duygusal, mitolojik söylemlerin tüm toplumsal üretimi, öznelerin cinsselliklerinin ve arzularının ne olduğunu bilmemeye devam etmeleri içindir. Cinsellik üzerine bilgiyi psikanalistlerin sadece iki yoldan ele aldıklarını söyleyelim: Ya çocukların doğumlarına ilişkin, erkek bir cinsiyete sahip olup olmadıklarına ilişkin, erkek çocukla kız

çocuk arasındaki farka ilişkin ünlü teorileri cinsellik üzerine bilginin bir anlamda çıkış noktası, örneği, matrisi olarak alırlar. Freud cinsellik bilgisini çocuklarda rastlanan bu fantazmatik üretimden yola çıkarak düşünmeyi denedi ya da psikanalistin cinsellik bilgisini Batı'nın büyük dinsel mitlerinden yola çıkarak ele almayı denedi, ama Batı toplumunda cinsellik üzerine teorilerin üretimi sorununu psikanalistlerin asla çok ciddiye almadıklarını sanıyorum.

Oysa çok gerilere uzanan, en azından Aziz Augustinus'tan beri, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarından beri var olan bu kitlesel üretim ciddiye alınması gereken bir fenomendir ve bir mitoloji, bir mit ya da bir fantazma teorisi olabilecek bu modellere basitçe indirgenemeyecek bir fenomendir. Cinselliğin tarihini yaparken benim projem perspektifi tersine çevirmek olsa da, bu, psikanalizin yanıldığını söylemek için veya bizim toplumlarımızda öznenin kendi arzusunu bilmemesi diye bir şeyin olmadığını söylemek için hiç değildir; amacım bir yandan, cinsellik üzerine bu aşırı sosyokültürel bilgi üretimini, kökenleri ve kendine özgü biçimleri içinde incelemeye çalışmak gerektiğini ve diğer yandan kendini arzu bilgisinin rasyonel temeli olarak sunan psikanalizin; psikanalizin ta kendisinin hiç kuşkusuz, cinselliğe ilişkin eleştirel bilginin üstüretiminin bu büyük düzeninin nasıl ve hangi ölçüler içerisinde parçası haline geldiğini görmeye çalışmak gerektiğini söylemekti. İşte yapmak istediğim çalışmada öne sürdüğüm şey bu; asla antipsikiyatrik olmayan, ama cinsellik sorununu veya daha doğrusu cinsellik üzerine bilgi sorununu, öznenin kendi arzusunu bilmemesinden değil; toplumsal ve kültürel bilginin, cinsellik üzerine kolektif bilginin aşırı-üretiminden yola çıkarak yeniden ele almaya çalışan bir çalışma.

Cinsellik üzerine bu aşırı teorik bilgi üretimi incelenmek istendiğinde, bana kalırsa karşılaşılan ilk şey, Batı kültürünün cinsellik üzerine sürdürdüğü söylemlerde dikkati çeken ilk özellik, bu söylemin bilimsel denebilecek bir biçimi çok çabuk ve çok erken almış olmasıdır. Bunu derken bu söylemin her zaman rasyonel olduğunu kastetmiyorum, günümüzde bilimsel hakikat diye adlandırdığımız şeyin ölçütlerine her zaman itaat ettiğini söylemek istemiyo-

rum. Psikanalizden çok önce, on dokuzuncu yüzyılın psikiyatrisinde, ayrı zamanda on sekizinci yüzyıl psikolojisi diye adlandırılabilecek olan şeyde de ve dahası on yedinci yüzyıl ve hatta ortaçağ ahlâk teolojisinde, cinselliğin ne olduğu üzerine, arzunun ne olduğu üzerine, o dönemde tensel isteklerin ne olduğu üzerine bir sürü tasavvura, rasyonel ve bilimsel olma iddiasındaki bir yığın söyleme rastlandı ve bence bu noktada, Batılı toplumlarla en azından bazı Doğu toplumları arasında temel bir farklılık görülebilir.

Burada, Bay Watanabe'nin çevirmek lütfunu gösterdiği ve sanıyorum bir dergide yorumladığı *Cinselliğin Tarihi*'nin birinci cildinde ana hatlarıyla belirttiğim bir analize göndermede bulunuyorum. Bu, bir yandan bizi Batı'da yaptığımız gibi cinsellik üzerine bilimsel bir söylem tutturmayı deneyen toplumlarla, öte yandan cinsellik üzerine söylemin aynı zamanda çok geniş bir söylem, çok hızla çoğalıp artan bir söylem, kendini çok fazla çoğaltmış bir söylem olduğu; ama bir bilimi temellendirmeye çalışmadığı, tersine bir sanatı –mümkün olan en fazla yoğunlukta, mümkün olduğunca güçlü veya mümkün olduğunca uzun süreli kılınmaya çalışılan bir zevk türünü, cinsel ilişki veya cinsel organlar yoluyla üretecek bir sanatı– tanımlamaya çalıştığı toplumlar arasındaki karşıtlıktır. Birçok Doğu toplumunda, aynı zamanda Roma'da ve Antik Yunan'da, bu imkân üzerine, cinsel zevki her halükârda yoğunlaştırmayı sağlayacak yöntemlerin araştırılması üzerine çok sayıda söylemler dizisine rastlanır. Batı'da, en azından ortaçağdan bu yana rastlanan söylem bundan tamamen farklıdır.

Batı'da, erotik sanat yoktur. Başka deyişle, sevişmek öğretilmez, zevk vermek öğretilmez, başkalarında zevk yaratmak öğretilmez, kendi zevkini başkalarının zevkiyle azamileştirmek, yoğunlaştırmak öğretilmez. Tüm bunlar Batı'da öğretilmez ve bu erotik sanatın söylemi ve eğitimi yasadışı ve tamamen bireylerarasıdır. Buna karşılık, insanların zevkleri üzerine değil cinselliği üzerine bir cinsellik bilimi –*scientia sexualis*– vardır veya yaratılmaya çalışılır; bu cinsellik bilimi zevklerin mümkün olduğunca yoğun olması için ne yapılması gerektiği üzerine değil, bireydeki bu cinsiyet veya cinselliğin hakikatinin ne olduğu üzerinedir: Cinselliğin

hakikati üzerinedir, yoksa zevkin yoğunluğu üzerine değil. Elimizde iki tür analiz, iki tür araştırma, tamamen farklı ve yine çok farklı iki toplum tipinde bulunan iki tür söylem olduğunu sanıyorum. Yeniden küçük bir parantez açıyorum, kültürel ve tarihsel arkaplanları benimkinden farklı insanlarla tartışmayı çok istediğim bir şey bu elbette ve Batı'da bu konu üzerine çok az şey olduğundan, sizinki gibi, Çin toplumu gibi toplumlarda erotik sanatın nelerden oluştuğunu, nasıl ve hangi bilgiden yola çıkarak geliştiğini özellikle bilmek isterim. Her halükârda Doğu toplumlarındaki erotik sanat ile Batı'da cinsel bir bilimin doğuşu üzerine karşılaştırmalı bir incelemeye girişmenin oldukça ilginç olacağını sanıyorum...

İsterseniz Batı'ya geri dönelim. Cinselliğin tarihi üzerine bu çalışmada yapmak istediğim şey, özellikle bu cinsellik biliminin, bu *scientia sexualis*'in tarihidir; ama tam olarak farklı kavramlarının, farklı teorilerinin veya farklı olumlamalarının neler olduğunu söylemek için değil; çünkü bu hakiki bir ansiklopedi olurdu. Kendime sorduğum şey, Batı toplumlarının, Avrupalı diyebileceğimiz toplumların bir cinsellik bilimine niçin bu kadar güçlü ihtiyaç duydukları veya her halükârda yüzyıllardan beri ve günümüze kadar hangi nedenle bir cinsellik bilimi inşa etmeye çalışıldığıdır; başka deyişle, bizler, biz Avrupalılar, binlerce yıldan beri niçin zevkin yoğunluğuna erişmek yerine cinselliğimizin hakikatini öğrenmek istedik, istiyoruz? Bu sorunun çözümü için karşımıza alışıldık bir şemanın, insanın aklına doğrudan gelen ve şöyle söyleyen bir varsayımın çıktığı apaçık ortadadır. İşte, şimdi Batı'da, elbette Freud sayesinde –Freud'dan beri– ve bir dizi çeşitli siyasi, toplumsal, kültürel hareketten bu yana cinsellik içinde bulunduğu kölelik zincirinden yavaş yavaş kurtulmaya başlıyor, konuşmasına izin verilmeye başlanıyor, oysa ki yüzyıllar boyunca sessizliğe mahkûm edilmişti. Hem cinselliği özgürleştirmek hem de bilincine varmak için gerekli koşulu yaratmak üzereyiz, oysa ki, önceki yüzyıllarda, bir yandan burjuva ahlâkının, diğer yandan Hıristiyan ahlâkının ağırlığı –birincisi bir anlamda ikincisinin eksikliğini hissettirmeyerek ve sürekliliğini sağlayarak– bizi engellediler, Batı'nın cinsellik üzerine gerçekten kendini sorgulamasını engellediler. Başka

deyişle, sık sık kullanılan tarihsel şema üç zamanda, üç vadede ve üç dönemde gelişir.

Birinci bölüm: Cinselliğin özgür olduğu Yunan ve Roma antikçağı zorlukla karşılaşmadan kendini ifade ediyordu ve fiilen gelişiyordu, her halükârda erotik sanat biçiminde bir söylem ediniyordu. Ardından Hıristiyanlık; Batı'nın tarihinde ilk kez cinsellik üzerine büyük bir yasak koyan, zevke ve dolayısıyla cinselliğe hayır diyen Hıristiyanlık müdahale edecekti. Bu hayır, bu yasak, cinsellik üzerinde bir suskunluğa yol açtı; cinsellik üzerindeki suskunluk esas olarak ahlâki yasaklarla kuruldu. Ama on altıncı yüzyıldan itibaren, ekonomik tabakkümün ve kültürel hegemonya kuracak durumda bulunan burjuvazi, bu Hıristiyan asetizmini, cinselliğin bu Hıristiyanca reddini daha ağır bir şekilde ve daha sert araçlarla uygulamak için bir anlamda kendi hesabına geçirecek ve sonuç olarak on dokuzuncu yüzyıla kadar getirecekti; nihayet bu yüzyılın son yıllarında Freud'la birlikte cinsellik üzerindeki örtü kaldırılmaya başlanacaktı.

İşte, Batı'da bir cinsellik tarihi yapıldığında genellikle kullanılan tarihsel şema bu; yani bu tarih, önce temelde baskı ve yasaklama mekanizmaları, geri püskürten, dışlayan, reddeden şeyin mekanizmaları incelenip, ardından Batı'nın cinselliği bu büyük reddinin sorumluluğu Hıristiyanlığa yüklenerek yapılır. Böylece cinselliğe Hıristiyanlık hayır demiş olur.

Geleneksel olarak kabul gören bu tarihsel şemanın doğru olmadığını ve bir yığın nedenle geçerli olamayacağını düşünüyorum. Bay Watanabe'nin bir bölümünü çevirmek lütfunu gösterdiği kitapta, özellikle yöntem sorunları üzerine ve cinselliğin tarihi yapıldığında yasağa ve olumsuzlamaya tanınan bu ayrıcalık üzerine kendi kendime sorular sordum. Cinselliğin tarihini, cinselliği yasaklayan şeyden ziyade güdüleyen ve kışkırtan şeyden yola çıkarak yapmanın hiç kuşkusuz daha ilginç ve daha zengin olacağını göstermeye çalıştım. Neyse, bunu bir yana bırakalım. Sözünü ettiğim geleneksel şemaya ikinci bir itirazın yapılabileceğini sanıyorum ve size sözünü etmek istediğim daha çok bu: Yöntemsel değil, olgusal bir itiraz. Bu olgusal itirazı formüle eden ben değilim,

tarihçilerdir, daha ziyade şu anda Fransa'da çalışan, Paul Veyne adındaki ve Hıristiyanlıktan önceki Roma dünyasında cinsellik üzerine bir dizi inceleme yapmakta olan bir antikçağ Roma tarihçisidir: Veyne dikkate alınması gereken birçok önemli şey keşfetti.

Cinselliğe ilişkin Hıristiyan ahlâkı belirlenmek istendiğinde ve pagan ahlâkla, Yunan veya Roma ahlâkıyla karşılaştırılmak istendiğinde, şu çizgilerin ileri sürüldüğünü genel olarak biliyorsunuz: Öncelikle, antik toplumlara tekeşlilik kuralını dayatmış olan Hıristiyanlıktır; ikinci olarak, cinselliğe sadece ayrıcalıklı ve temel işlev olarak değil; özel, tek ve biricik işlev olarak üremeyi, sadece çocuk sahibi olmak için sevişmeyi veren Hıristiyanlıktır. Nihayet, üçüncü olarak, ki buradan da başlayabilirdim, cinsel zevkin genel bir diskalifikasyonu. Cinsel zevk bir günahtır; sakınılması gereken ve sonuç olarak mümkün olan en küçük payı vermek gereken bir günah. Cinsel zevke mümkün olan en küçük payı vermek, bu zevki bir anlamda kendine rağmen sadece çocuk yapmak için kullanmak ve bu çocukları sadece evliliğin, meşru ve tekeşli evliliğin içinde yapmak, sonuç olarak cinsel ilişkileri sadece orada uygulamak ve zevki orada bulmak. Bu üç özellik Hıristiyanlığı tanımlayacaktır. Oysa Paul Veyne'in çalışmaları, cinsel ahlâkın bu üç büyük ilkesinin Hıristiyanlığın ortaya çıkışından önce Roma dünyasında var olduğunu ve bunun, bu ilkeleri Roma dünyası sakinlerine, yani Avrupalıların bakış açısıyla tüm dünya sakinlerine Hıristiyanlıktan çok önce aşılamaya başlamış Roma İmparatorluğu'nun toplumsal, ideolojik yapılarına dayanan, büyük bölümü Stoacı kökenli başlı başına bir ahlâk olduğunu göstermektedir: O dönemde, bir erkeğin evlenmesi ve karısını kendine saklaması, çocuk sahibi olmak için onunla sevişmesi, cinsel arzunun zorbalığından mümkün olduğunca kurtulması, daha Hıristiyanlığın ortaya çıkışından önce Roma İmparatorluğu yurttaşlarının, sakinlerinin benimsediği bir şeydi. Demek ki Hıristiyanlık, sıkça söylendiği gibi cinsellik üzerindeki bir dizi yasağın, cinselliği diskalifiye etmenin, sınırlandırmanın sorumlusu değildir. Çokeşlilik, evlilik dışı zevk, zevke değer yüklenmesi, çocuklara ilgisizlik Roma dünyasında esas ola-

rak Hıristiyanlıktan önce yok olmuştu ve çoktan benimsemiş olmalarına rağmen esas olarak bu ilkeleri uygulamayanlar sadece çok küçük bir seçkin grubu, çok küçük bir tabaka, imtiyazlıların, zenginlerin ve zengin oldukları için sefih olanların oluşturduğu küçük toplumsal kasttı.

Bu durumda, cinselliğin bu tarihinde Hıristiyanlığın hiç rol oynamadığını mı söylemek gerekiyor? Hıristiyanlığın elbette bir rol oynadığını, ama rolünün hiç de yeni ahlâki düşünceler yerleştirmek olmadığını sanıyorum. Bu rol, yeni yasakların yerleştirilmesi, getirilmesi, buyurulması değildir. Bu cinsel ahlâk tarihine Hıristiyanlığın getirdiği şeyin yeni teknikler olduğu kanısındayım. Bu ahlâkı dayatmak için yeni teknikler getirdi ya da gerçeği söylemek gerekirse, bu yeni ahlâki buyrukları veya daha doğrusu Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'na nüfuz ettiği ve çok hızlı bir biçimde devlet dini haline geldiği an yeni olmaktan çıkan bu ahlâki buyrukları kafalara kazımak için yeni bir iktidar mekanizması veya yeni iktidar mekanizmaları bütünü getirdi. Demek ki Hıristiyanlıktan itibaren Batı dünyasındaki cinselliğin tarihini ahlâki düşünceler ve etik yasaklardan çok, iktidar mekanizmaları bakımından yapmak gerekmektedir.

O halde, soru: Hıristiyanlığın, Roma dünyasında önceden bilinen ve kabul edilmiş bu yasakları kullanarak, Roma dünyasına yerleştirdiği bu yeni iktidar mekanizmaları nelerdir?

Bu iktidar benim pastorallik olarak adlandırdığım, hayır, genelde böyle adlandırılan şeydir, yani toplumun içinde ne sadece statüleriyle, ne sadece meslekleriyle, ne sadece kişisel, entelektüel veya ahlâki nitelikleriyle tanımlanan; ama Hıristiyan toplumunda müminleri veya sürüleri gibi olan diğer bireyler karşısında papaz, çoban rolü oynayan bireylerin, tamamen spesifik ve tekil bireyler kategorisinin varlığı. Roma toplumuna, antik topluma bu iktidar türünün, bu bağımlılık türünün, bu tahakküm türünün girmesinin çok önemli bir fenomen olduğunu düşünüyorum.

Gerçekten de, bu konuda saptanması gereken ilk şey, Yunan ve Roma antikçağında bazı bireylerin diğerleri karşısında, onları doğumlarından ölümlerine kadar, bütün yaşamları boyunca güderek

çobanlık görevi oynayabilecekleri düşüncesinin asla olmadığıdır. Yunan ve Roma yazınında siyasetçiler asla papazlar olarak, çobanlar olarak tanımlanmamışlardı. Platon *Devlet Adamı*'nda, kendi kendine, bir kralın kim olduğunu, bir patrisyenin kim olduğunu, bir siteyi yönetenin kim olduğunu sorduğunda; bir çobandan değil, toplumun farklı bireylerini güzel bir kumaş meydana getirmek için düğüm attığı iplikler gibi düzenleyen bir dokuma işçisinden söz etmektedir. Devlet, site, bir kumaştır; yurttaşlar kumaşın ipilikleridir. Ne sürü düşüncesi vardır ne de çoban düşüncesi.

Buna karşılık, bir çoban sürüsü karşısında neyse şefin de emrindekiler karşısında öyle olduğu düşüncesine Roma dünyasında değil, Doğu Akdeniz dünyasında rastlanır, Mısır'da rastlanır, ayrıca Mezopotamya'da, Asur'da da rastlanıyordu. Sürü ve çoban temasının mutlak anlamda temel bir tema; dinsel, siyasi, ahlâki ve toplumsal bir tema olduğuna özellikle İbrani toplumunda rastlanır. Tanrı, halkının çobanıdır. Yehova'nın halkı bir sürüdür. İsrailoğullarının ilk kralı Davud, sürüsü olacak bir halkın çobanı olma görevini Tanrı'nın elinden kabul eder ve sürünün nihayet ağıla girdiği ve cennete kavuştuğu gün, Yahudi halkının selameti gerçekleşmiş, sağlama bağlanmış olacaktır. Sonuç olarak, pastoral tema Yunanlılarda ve Romalılarda yokken, bir dizi Doğu Akdeniz toplumunda çok büyük önem taşır.

Mısır'da, Asur'da, İbranilerde çok gelişmiş olarak bulunan bu pastoral iktidarı oluşturan nedir ve nasıl tanımlanır? Pastoral iktidarı, esas olarak bir toprakla ilgili olmadığından, alışılmış siyasi iktidara karşıt olduğunu söyleyerek hızla tanımlamak mümkündür: Çoban bir toprak üzerinde değil, çok sayıda birey üzerinde hüküm sürer. Koyunlara egemen olur, öküzlere, hayvanlara egemen olur. Bir sürü, yer değiştiren bir sürü üzerinde hüküm sürer. Yer değiştiren bir çokluk üzerinde hüküm sürmek; işte çobanı niteleyen budur. Karakteristik pastoral iktidar olacak olan bu iktidardır. Temel işlevi zafer sağlamak değildir, çünkü bir toprakla ilgili değildir. Bu iktidarın esas belirtisi fetih değildir veya savaştan getirilebilecek zenginlik ya da köle miktarı da değildir. Başka deyişle, pastoral iktidarın temel işlevi düşmanlara kötülük yapmak değildir, temel gö-

revi göz kulak olduklarına iyilik yapmaktır. Terimin en maddi anlamıyla iyilik yapmak; yani beslemek, yiyecek vermek, yem vermek, pınarlara kadar götürmek, su içmelerini sağlamak, bol çayır bulmak. Sonuç itibariyle, esas olarak boyun eğdirdikleri üzerindeki zaferiyle kendini gösteren geleneksel iktidardan farklı olan pastoral iktidar hem bireylerin hem de grubun geçimini sağlayan bir iktidardır. Muzaffer bir iktidar değil, yardımsever bir iktidardır.

Pastoral iktidarın, sözünü ettiğim uygarlıklarda görülen üçüncü özelliği: Temel işlevi sürünün var olmasını sağlamak olduğundan bu iktidar temelde bir yükümlülüktür; pastoral iktidarın ahlâki özelliği esas olarak gerektiğinde kendini koyunlarına adamak, feda etmektir. Yorumcular tarafından sık sık yeniden ele alınan İncil'in birçok ünlü metninde karşılaşılan budur: İyi yol gösterici (*pasteur*), iyi çoban yaşamını koyunları için feda etmeyi kabul eden kimsedir. Geleneksel iktidarda bu mekanizma tersine döner: İyi bir yurttaş olmak için, yüksek memurun emri üzerine kendini önder için feda edebilmek veya kralı için ölmeyi kabul etmek gerekir. Burada ise durum tersidir: Kendini feda etmek için ölmeyi kabul eden kraldır, çobandır.

Nihayet ve belki de en önemli çizgi budur, pastoral iktidar bireyci bir iktidardır, yani kralın veya yüksek memurun temel görevi devletin bütünlüğünü, toprağı, şehri, bütün olarak yurttaşları kurtarmak iken, iyi çoban, iyi yol gösterici ise özellikle bireylere, tek tek ele alınan bireylere göz kulak olma gücüne sahiptir. Bu global bir iktidar değildir. Çoban elbette sürünün selametini sağlamak zorundadır, ama her bireyin selametini de sağlamak zorundadır. İbrani metinlerinde ve bazı Mısır veya Asur metinlerinde bu çoban tematiğine kolaylıkla rastlanır. Dolayısıyla, çokluğa –yer değiştiren, bir noktadan diğerine giden bireyler çokluğuna– dayanan bir iktidardır; kendini adamaya, kurban etmeye hazır iktidar, bireyci iktidar.

Bence Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu'nun içinde siyasi ve toplumsal bir örgütlenme gücü haline geldiği andan itibaren, henüz böyle bir iktidardan tamamen habersiz bu dünyaya söz konusu iktidar türünü soktu. Olayların somut olarak nasıl cereyan etti-

ği, Hıristiyanlığın nasıl bir kilise halini aldığı, bir kilisenin içinde papazların nasıl ayrıcalıklı bir konum, bir statü elde ettikleri, bazı yükümlülükleri yerine getirme zorunluluğunu nasıl üstlendikleri ve Hıristiyan cemaatin papazları haline fiili olarak nasıl geldikleri üzerinde durmayacağım. Hıristiyan toplumunda pastoralliğin örgütlenmesiyle, İsa'dan sonra dördüncü yüzyıldan ve hatta üçüncü yüzyıldan itibaren, Hıristiyan Batı'nın ve özel olarak cinselliğin bütün tarihi için çok önemli olan bir iktidar mekanizmasının geliştiği kanısındayım.

Genel olarak, Batılı insan için, pastoral türü bir iktidarın var olduğu bir toplumda yaşamak ne anlama gelir?

Birinci olarak: Bir yol göstericinin varlığı, her birey için kendi selametini* sağlama zorunluluğu anlamına gelir. Başka deyişle, selamet Hıristiyan toplumunda aynı zamanda kişisel bir iştir –herkes kendi selametini sağlar– ama bir tercih işi değildir. Hıristiyan toplumu, Hıristiyan toplumlar, bireyleri, "öyleyse ben selameti istemiyorum," demekte özgür bırakmaz. Her bireyden selameti araması istenir: "Ruhun günahlardan arınacak veya daha doğrusu ruhunu günahlardan arındırmak için her şeyi yapmak zorundasın, bunları yapmadığın durumda seni daha bu dünyadayken cezalandıracağız." Papazın iktidarını oluşturan şey, tam da insanların selameti için gerekli olan her şeyi yapmaya zorlayacak otoriteye sahip olmasıdır: Zorunlu selamet.

İkinci olarak, bu zorunlu selamet tek başına aranmaz. Elbette herkes bunu kendisi için yapar, ama ancak bir başkasının otoritesi kabul edilirse yapılabilir bu. Bir başkasının otoritesini kabul etme, birey ve bireyler üzerinde otoritesi olan ve sonuç olarak evet ya da hayır diyebilecek, "böyle yapmakla iyi oldu, başka türlü olmaması gerektiğini biliyoruz," diyebilecek papaz tarafından bireyin yapabileceği her davranışı bilmesi gerektiği veya daha doğrusu bilebileceği anlamına gelir. Yani, bütün toplumların çok uzun süreden beri bildiği –ihlal edildiğinde insanların cezalandırıldığı belli ortak

* Burada "selamet"i Hıristiyanlıkta tüm günahlardan arınma anlamına gelen "salut" karşılığı olarak kullandık. (ç.n.)

yasaların varlığı gibi– eski hukuksal yapılara, davranış analizinin bir başka biçimi, suçluluk duygusu vermenin bir başka biçimi, çok daha ince, çok daha sıkı, çok daha zorlayıcı bir başka lanetleme türü eklenmiştir: Papazın yapabileceği bir lanetleme. Papaz insanların selametleri için gereken her şeyi yapmaya zorlayabilir ve insanlar karşısında her durumda sürekli bir gözetim ve denetim uygulayabilecek, gözetleyebilecek konumdadır.

Üçüncü olarak: Bir Hıristiyan toplumunda papaz ötekilerden mutlak bir itaat isteyebilen kişidir; bu da çok önemli ve çok yeni bir fenomendir. Gal-Roma toplumları, elbette, yasayı ve yargıçları biliyorlardı. Mutlak anlamda otokratik olan bir imparatorluk iktidarını biliyorlardı. Ama aslında, Yunan ve Roma antikçağında herhangi bir kimseden bir başkası karşısında eksiksiz, mutlak ve koşulsuz bir itaat isteme düşüncesi asla olmamıştı. Oysa bu, Hıristiyan toplumunda papazın ve pastoralliğin ortaya çıkışıyla birlikte fiilen meydana gelen şeydir. Genel kurallar veya yasalar olmaksızın papaz bireylere kendi iradesini, kendi kararına göre dayatabilir; çünkü –ve Hıristiyanlıkta önemli olan da budur– belli bir sonuca ulaşmak için itaat edilmez, örneğin sadece bir alışkanlık, bir yetenek veya hatta bir değer edinmek için itaat edilmez. Hıristiyanlıkta mutlak değer itaatkâr olmaktır. İtaatkârlık, itaatkârlık durumuna yöneltilmelidir. İtaatkâr kalmak, tüm diğer erdemlerin temel koşuludur. Kime karşı itaatkâr olmak? Papaz karşısında itaatkâr olmak. Genelleştirilmiş bir itaat sisteminde bulunmaktayız ve Hıristiyanlığın ünlü alçakgönüllülüğü bu itaatin bir anlamda içselleşmiş biçiminden başka bir şey değildir. Ben alçakgönüllüyüm; bu demektir ki, herhangi birinin emirlerini, bana emrettiği anda kabul ederim ve ötekinin bu iradesini –en arkadan izleyen ben– bizatihi Tanrı'nın iradesi olarak tanıyabilirim anlamına gelir.

Nihayet ve sanıyorum bizi başlangıçtaki soruna, cinselliğin tarihini bilmeye götürecek olan da budur; pastorallik kendisiyle birlikte hakikati ve hakikat üretimini içeren bir dizi tekniği ve prosedürü de beraberinde getirdi. Hıristiyan papaz öğretir; bu konuda, elbette, örneğin antikçağ filozoflarının, pedagoglarının dahil edilebileceği bilgelik veya hakikat hocaları geleneğinde yer alır. Haki-

kati öğretir, kutsal kitabı öğretir, ahlâkı öğretir, Tanrı'nın buyruklarını ve kilisesinin buyruklarını öğretir. Demek ki bu yönüyle bir hocadır, ama Hıristiyan papaz bir başka anlamda da hakikat hocasıdır: Hıristiyan papaz, bir yandan, pastoral yükümlülüğü yerine getirmek için, elbette, müminlerinin yaptığı her şeyi, sürünün ve sürünün her üyesinin her an yaptıkları her şeyi bilmek zorundadır; ama ruhta, yürekte, bireyin en gizli sırlarında olan biteni de içeriden bilmek zorundadır. Bireylerin içselliğinin bu bilgisi Hıristiyan pastoralliğin uygulanması için kesinlikle zorunludur.

Bireylerin içini bilmek ne demektir? Bu, papaz olanı biteni analiz etme, düşünme, bulup ortaya çıkarma araçlarına sahip olacak anlamına gelir, ama aynı zamanda Hıristiyanın da ruhunun en gizli yerinde olan biteni papaza söylemek zorunda olacağı anlamına gelir; özel olarak, papaz karşısında Hıristiyanlığın bence şu çok spesifik uygulamasına başvurmak zorunda kalacaktır: Eksiksiz ve sürekli itiraf. Hıristiyan, içinde olup biten her şeyi vicdanını yönlendirmekle yükümlü olacak birine sürekli olarak itiraf etmek zorundadır ve bu eksiksiz itiraf bir anlamda, elbette papaz tarafından bilinmeyen, ama öznenin kendisi tarafından da bilinmeyen bir hakikati üretecektir; vicdanın ve ruhların yönlendirilmesi sırasında gelişen ve vicdan muhasebesiyle, günah çıkarmayla elde edilen bu hakikat, bu hakikat üretimi, bir anlamda, çobanın sürüsüyle ve sürüsünün her bir üyesiyle olan sürekli bağını oluşturacaktır. Hakikat, iç hakikatin üretimi, öznel hakikatin üretimi papazın yaptığı işin temel bir unsurudur.

Şimdi tam olarak cinsellik sorununa geldik. Hıristiyanlık ikinci ve üçüncü yüzyıldan itibaren geliştiğinde neyle ilişkideydi? Hıristiyanlığın ahlâkını, size sözünü ettiğim bu tekeşlilik, cinsellik, üreme ahlâkını öz olarak zaten kabul etmiş bir Roma toplumuyla ilişkideydi. Ayrıca, Hıristiyanlığın önünde veya daha doğrusu yanında, ardında Hindu monaşizminden,* Budist monaşizminden ve üçüncü yüzyıldan itibaren büyük bölümü asetik pratikleri benimsemiş Hıristiyan keşişlerden oluşan yaygın bir dinsel yaşam mode-

* Keşişlik düzeninden. (ç.n.)

li vardı. Belli ahlâki buyrukları benimsemiş bir sivil toplum ile bu eksiksiz asetizm ideali arasında Hıristiyanlık her zaman tereddüt etmiştir; bir yandan, bu Budacı asetizm modeline, denetleyerek hâkim olmaya, onu içselleştirmeye ve diğer yandan da Roma İmparatorluğu'nun bu sivil toplumunu, içeriden yönetebilmek için ele geçirmeye çalıştı.

Hangi araçlarla bu hedefine varacaktır? Dünyayı reddeden bir asetizm ile laik bir sivil toplum arasında bu tür bir dengeyi oluşturmaya izin vermiş, hizmet etmiş olan şeyin çok güç, ayrıca oldukça da kapalı bir anlayış olan ten anlayışı olduğunu sanıyorum. Sakınılması gereken bir şey olarak, bireye her zaman baştan çıkarılma ve günaha girme ihtimalini dayatan bir şey olarak kavranan cinsellikleri yoluyla bireyleri denetleyen bir iktidar türünü inşa etme aracını Hıristiyanlığın bulduğunu sanıyorum. Ama aynı zamanda, bedenden gelebilecek her şeyi zararlı diye, kötü diye reddetmek de kesinlikle söz konusu değildi; yoksa radikal asetizme saplanılırdı. Bu vücudu, bu zevkleri, bu cinselliği; ihtiyaçları, zorunlulukları olan, aile örgütlenmesi olan, üreme zorunlulukları olan bir toplumun içinde işletebilmek gerekiyordu. Dolayısıyla, aslında, görece ılımlı bir anlayış; Hıristiyan tenini asla kurtulunması gereken mutlak kötülük olarak kavramayan; ama bireyi, evlilik, tekeşlilik, üreme cinselliği ve zevkin sınırlandırılması ve diskalifikasyonu gibi yaygın ahlâk tarafından konulan sınırlamaların ötesine götürme riski taşıyan bir günaha girme eğiliminin bireylerin içindeki, öznelliğin içindeki sürekli kaynağı olarak bu teni kavrayan bir cinsellik düşüncesi.

Demek ki Hıristiyanlığın oluşturduğu ve tüm bu pastorallik aygıtı dolayımıyla uyguladığı sivil toplum ile asetizm arasındaki ılımlı bir ahlâktır bu; ama bu ahlâkın temel parçaları hem iç hem de dış bir bilgiye, bireyler hakkında kendileri ve başkaları tarafından taşınan titiz ve ayrıntılı bir bilgiye dayanıyordu. Başka deyişle, insanın kendi zayıflıkları üzerine, kendi günaha girme eğilimleri üzerine, kendi teni üzerine sürekli olarak uyanık bir kendilikbilincinin, bir öznelliğin oluşturulmasıyla Hıristiyanlık, asetizm ile sivil toplum arasındaki, aslında ortalama, sıradan ve görece az

ilginç bu ahlâkı uygulatmayı başarmıştır. İçselleştirme tekniği, bilinçlenme tekniği, insanın kendi zayıflıklarına ilişkin, kendi bedenine ilişkin, kendi cinselliğine ilişkin, kendi tenine ilişkin nefis geliştirme tekniği; cinselliğin tarihinde Hıristiyanlığın temel dayanağının bu olduğunu sanıyorum. Ten, bedenin öznelliğidir; Hıristiyan teni bu öznelliğin içine kapatılmış cinselliktir. Roma toplumuna pastoral iktidarın girmesinin ilk sonucu olarak bireyin kendi kendisini tabi kılmasının/özneleştirmesinin (*assujettissement*) içine kapatılmış cinselliktir. Tabii bunlar bir dizi hipotez, ama cinselliğin tarihinde Hıristiyanlığın rolünün ne olduğu böylece anlaşılabilir sanıyorum. Demek ki yasak ve ret değil, aynı zamanda bir bilgi mekanizması, bireylerin bilgisi, bireyler üzerine bilgi ve de bireylerin kendileri üzerine ve kendilerine ilişkin bilgisinin mekanizması olan bir iktidar ve denetim mekanizmasının yerleştirilmesi. Bütün bunlar Hıristiyanlığın spesifik işaretini meydana getirir ve ancak bu ölçüde, iktidar mekanizmalarından yola çıkarak Batı toplumlarında cinselliğin tarihinin yapılabileceğini sanıyorum.

İşte, başladığım çalışmanın çok şematik olarak genel çizgileriyle belirttiğim çerçevesi bu. Bunlar varsayımlar, hiçbir şey kesin değil, sadece bir çerçeve bu. Yüzüme karşı ne kadar çok soru sorarsanız, bu varsayımları yeniden ele almama o kadar yardımcı olursunuz. Elbette, soracağınız sorular varsa –itirazlar, öneriler, eleştiriler, onaylamalar– çok memnun olacağım.

TARTIŞMA

S. Hasumi: M. Foucault'ya soru sormak bana pek kolay bir iş gibi gelmiyor, ama benim cehaletim ya da utangaçlığım yüzünden değil. Güçlük kesinlikle kısa konuşmasının açıklığından kaynaklanıyor. Yazıları sayesinde bu açıklığa hepimiz alıştık. Gerçekten de bütün kitaplarında, her seferinde belirgin bir biçimde hangi sorunu ele alacağını ve çalışmanın hangi koşullarda ve hangi durumlarda zorunlu hale geldiğini tanımlamaya çalışarak hangi yöntemle analiz edeceğini duyuruyor; ve dinlediğimiz konuşma da bu

anlaşılırlığı ve bu belirginliği doğrulamakta. Bir kez daha, bütün sorulara önceden cevap verme ve formüle edilebilecek hemen hemen bütün itirazları ortadan kaldırma tedbirini gösterdi. Dolayısıyla, aslında ona soracak hiçbir şeyim yok; ama sürecek tartışmaları canlandırmak amacıyla sadece şunu sormak istiyorum.

Collège de France'm açılış dersinde, yanlış hatırlamıyorsam, cinselliği, bastırma veya dışlama bakış açısından işlediniz: Cinsellik söylemi yasaklara bağlanmıştı ve etkisi azaltılmıştı. Ama *Bilme İsteneri*'nden itibaren cinsellik söylemini baskının nesnesi olarak değil, daha ziyade bilimsel alanda luzla çoğalan bir şey olarak ele alıyorsunuz. Bu konuda, Michel Foucault'nun değiştiğinden sık sık söz edilmekte ve bazıları da bu değişimden belli bir sevinç duymakta...

M. Foucault: ... ve pek hoşnut olmayan başkaları da var.

S. Hasumi: Kişisel olarak olayların bu şekilde cereyan ettiğini sanmıyorum. Siz değişmediniz, baskı varsayımını terk etmediniz; ama iktidar sorununu başka türlü formüle etmek için yeniden sorguladınız...

M. Foucault: Gerçekten de önemli olan ve sorulmayı hak eden bu sorudan dolayı size teşekkür ederim. Sanıyorum, olabilecek en iyi sözcüklerle sordunuz bu soruyu.

Çok da eski olmayan metinlerimde bir anlamda hukuksal olan bir iktidar ve iktidar mekanizması anlayışına göndermede bulunduğum doğrudur. Yapmaya çalıştığım analizler –ki bunları yapmaya çalışan tek ben değilim, hatta tam tersine– hiç kuşkusuz kısmi analizlerdir, parçalı analizlerdir. Bir iktidar teorisi, genel bir iktidar teorisi kurmak, iktidarın ne olduğunu söylemek veya nereden geldiğini söylemek değildir söz konusu olan. Yüzyıllardan beri ve hatta binyıllardan beri Batı'da bu soru sorulmuştur ve verilen cevapların tatminkâr olduğu kesin değildir. Her halükârda, benim yapmaya çalıştığım şey, empirik bir düzlemde, şeyleri, bir anlamda kendi ortamlarında ele almaktır. "İktidar nereden geliyor, nereye gidiyor?" diye değil, "İktidar nereden geçiyor, bu nasıl meydana geliyor, tüm iktidar ilişkileri nelerdir, toplumumuzda uygulanan

belli başlı iktidar ilişkilerinin bazılarını nasıl tarif edebiliriz?" diye sormak gerekir.

Demek ki iktidarı hükümet anlamında, devlet anlamında kullanmıyorum. Şunu diyorum: Farklı kişiler arasından, bir aileden, bir üniversiteden, bir kışladan, bir hastaneden, bir tıbbi muayenehaneden geçen iktidar ilişkileri vardır. Hangileridir bunlar, neye yol açarlar, bireyleri birbirine nasıl bağlarlar, niçin katlanılır bunlara, başka durumlarda niçin katlanılmaz. İsterseniz bu analizi ortamdan yola çıkarak yapalım ve bu empirik bir analiz olsun. Birinci şey bu.

İkinci olarak, bunu ilk deneyen ben değilim, tam tersine. Psikanalistler, Freud ve birçok ardılı, özellikle Marcuse, Reich, vs. gibi bir dizi insan da aslında iktidarın kökeni, temelleri, meşruluğu veya global biçimleri sorusunu sormayı değil; bireyin ruhsal yaşamında veya bilinçdışında veya arzularının düzeninde iktidar ilişkilerinin nasıl cereyan ettiğini görmeyi denediler. Örneğin, bireyin arzusunda babanın işi nedir? Örneğin, çocukların ruhsal dünyasına mastürbasyon yasağı veya baba-ana ilişkileri, rollerin dağılımı, vs. nasıl dahil olur? Dolayısıyla onlar da iktidar mekanizmalarının, iktidar ilişkilerinin analizini ortamdan yola çıkarak ve empirik olarak yapıyorlardı.

Ama benim dikkatimi çeken şey bu analizlerin her zaman iktidarın işlevinin ve rolünün hayır demek, yasaklamak, engellemek, sınır çekmek olduğunu ve sonuç olarak iktidarın temel etkisinin tüm bu dışlama, histerikleştirme, tıkama, gizleme, unutturma veya bilinçdışının kurulması diyebileceğiniz fenomenler olduğunu kabul etmeleridir. Bilinçdışı –psikanalistler çok hızlı gittiğimi söyleyeceklerdir, ama neyse...– bir iktidar ilişkisinden yola çıkarak oluşur. İktidar mekanizmalarının her zaman yasaklayıcı mekanizmalar olduğu şeklindeki bu anlayış veya bu düşüncenin çok yaygın bir düşünce olduğunu sanıyorum. Siyasi avantajı olan, doğrudan avantajlı bir düşünce olduğu, bu yüzden de biraz tehlikeli olduğu söylenebilir; çünkü şunu demeye imkân tanır: "Yasakları kaldıralım sonrası tamam, yasakları kaldırdığımız gün iktidar yok olur, biz özgür oluruz." Biraz fazla hızlı gitmeye yol açan şey belki de budur.

Her hâlükârda, bu noktada çok değiştim. On sekizinci ve on

dokuzuncu yüzyılda, özellikle on sekizinci yüzyıl sonunda Batı toplumlarındaki hapishane, gözetleme ve cezalandırma sistemleri üzerine yapmaya çalıştığım, mümkün olduğunca belirgin kılmaya çalıştığım belirli bir incelemeden yola çıkarak oldukça değiştim. Batı toplumlarında, kapitalizmle birlikte, bireylerin davranışlarını, tavırlarını, bir şey yapma tarzlarını, bulundukları yerleri, meskenlerini, yeteneklerini, sorumluluğu altına alacak, gözetleyecek, denetleyecek bir dizi prosedürün, bir dizi tekniğin geliştiğinin görüldüğü kanısındayım, ama bu mekanizmaların temel görevi yasaklamak değildi.

Elbette, yasaklıyor ve cezalandırıyorlardı; ama bu iktidar biçimlerinin temel hedefi –ve bunları etkili ve sağlam kılan şey– bireylerin etkinliklerini, güçlerini, yeteneklerini, kısacası onların toplumun üretim aygıtında kullanılmasını sağlayacak her şeyi çoğaltmalarını sağlamak, çoğaltmaya zorlamaktı: Bireyleri terbiye etmek, en yararlı oldukları yere yerleştirmek, şu veya bu yeteneğe sahip olsunlar diye onları yetiştirmek; geçmişte bilinmeyen büyük disiplinlerin dayatıldığı on yedinci yüzyıldan beri orduda yapılmaya çalışılan da budur. Batılı ordular disiplinli değildi, disipline edildiler; askerler talim yapmak, düzenli olarak yürümek, tüfeklerle ateş etmek, tüfeği şu veya bu biçimde kullanmak üzere çağrıldılar ki ordu en iyi şekilde kullanılabilir olsun. Aynı şekilde, işçi sınıfı da, daha doğrusu henüz işçi sınıfı olmayan, ama büyük atölyelerde veya sadece küçük aile atölyelerinde veya zanaatçı atölyelerinde çalışabilecek işçiler, herhangi bir meskende oturmaya, ailelerini idare etmeye alıştırılan işçiler de terbiye edildi. Bireylerin üretimiyle, bireysel yeteneklerin üretimiyle, bireysel üretkenlik üretimiyle karşı karşıyayız; tüm bunlar, içinde yasakların var olduğu, ama sadece birer araç olarak var olduğu iktidar mekanizmaları tarafından sağlandı. Bireylerin tüm bu disipline edilmesinin özü negatif değildi.

Bunun korkunç bir şey olduğunu söyleyebilir ve böyle değerlendirebilirsiniz, istediğiniz bütün ahlâki ve siyasi olumsuz sıfatları kullanabilirsiniz, ama ben mekanizmanın özünde yasaklayıcı bir mekanizma değil; tersine, üretim, yaygınlaştırma, çoğaltma meka-

nizması olduğunu söylemek istiyorum. Buradan yola çıkarak kendi kendime şöyle diyorum: Ama, aslında, yaşadığımız toplumlarda iktidarın esas biçimi ve hedefi yasaklamak ve hayır demek midir? İktidar mekanizmaları toplumlarımıza daha güçlü biçimde kaydolmamışlar mıdır, bir şey üretmeyi başaran, çoğaltmayı, yaygınlaştırmayı başaran onlar değil midir? Ve şunu diyerek günümüzde bu varsayımı cinselliğe uygulamaya çalışıyorum: Aslında, cinsellik, görünüşte, hayal edilebilecek en yasak şeydir, çocukların mastürbasyon yapmasına, yeniyetmelerin evlilikten önce sevişmesine, yetişkinlerin şu ya da bu kişiyle şu ya da bu biçimde sevişmesine yasak koymakla uğraşır insanlar. Cinsellik dünyası yasaklarla tıka basa dolu bir dünyadır.

Ama, Batı toplumlarında, bu yasaklara çok yaygın, çok geniş başlı başına bir söylem –bilimsel söylem, kurumsal söylem– üretiminin ve aynı zamanda çok açık olarak on altıncı ve on yedinci yüzyıl Hıristiyan ahlâkında, reform ve karşı-reform döneminde ortaya çıkan bir cinsellik kaygısının, hakiki bir takıntının –bugüne kadar yok olmamış bir takıntının– eşlik ettiğini fark ettim.

Batı insanı –sizin toplumunuzda nasıldır bilmiyorum– cinselliği her zaman yaşamının en önemli şeyi olarak görmüştür. Ve bu giderek daha da artmakta. On altıncı yüzyılda, en büyük günah tensel günahtı. O halde, eğer cinselliğin sadece yolu kesilmişse, yasaklanmış, unutulmaya, redde, inkâra mahkûm edilmişse, nasıl olur da böyle bir söylem, böyle bir hızlı çoğalma, böyle bir cinsellik takıntı olabiliyor? Analizlerimden –ama belki bu analizleri sonuçlandıramayacağım, çünkü en iyi hipotez bu olmayabilir– kaynaklanan hipotez, Batı'nın aslında cinselliğin gerçekten yadsıyıcısı olmadığıdır. Batı cinselliği dışlamaz, cinselliği getirir, cinsellikten yola çıkarak bireyselliğin oluşumunun, öznelliğin, kısacası, bizim davranış tarzımızın, kendimizin bilincine varışımızın sorun edildiği tüm bir karmaşık dispositifi düzenler. Başka deyişle, Batı'da, insanlar, bazı prosedürler sayesinde bireyselleşirler ve bence cinsellik, bireyin kendi dışına attığı bir unsurundan ziyade, insanların öznellik biçimi altında kimlikleriyle oluşturmaya zorlandıkları bağı kurar.

Belki, Bay Hasumi'nin sözünü ettiği ünlü açıklık budur ve açık olmayı istemenin bedelinin bu olduğunu söyleyebilirim... Karanlığı sevmiyorum, çünkü karanlığın bir despotizm biçimi olduğu kanısındayım; yanlış şeyler söylemeye açık olmak gerekir; muhtemelen güçlükle ifade edilen ve insanın kafasını elbette biraz karıştıran şeyler söylemeye açık olmak gerekir ve bu noktada size kafası karışık izlenimi vermiş olmaktan korkarım. Eğer bu izlenimi edindiyseniz, gerçekten kafam karışık olduğundandır!

(Cilt III, s. 552-570)
Çev.: Işık Ergüden

XIV

Dünyayı anlamak için yöntembilim: Marksizmden nasıl kurtulmalı?*

R. Yoshimoto: Madem bugün sizinle konuşma fırsatımız var, ilgi alanlarım arasında sizin dikkatinizi çekecek ve böylece bir ilişki noktası oluşturabilecek bir konu üzerinde soru sormak isterim. Demek istediğim, bununla yetineceğim. Sanırım her şeye rağmen tikel temalar üzerinde bir buluşma noktası bulmak güç olacak: Dolayısıyla bizi en iyi bir araya getirecek şey üzerinde soru sormak isterim.

M. Foucault: Sizden söz edildiğini daha önce işitmiştim ve bulunduğum ortamlarda adınız sık sık geçti. Dolayısıyla bugün si-

* "Sekai-ninshiki no hôhô: marx-shugi wo dô shimatsu suruka", R. Yoshimoto ile söyleşi, 25 Nisan 1978, Fransızca'ya çeviren R. Nakamura, *Umi*, Temmuz 1978, s. 302-328.

zi görmekten çok mutluyum ve onur duyuyorum. Ne yazık ki eserleriniz ne Fransızca'ya ne de İngilizce'ye çevrildiğinden onları doğrudan okuma fırsatım olmadı, ama kendi kendime sizinle hiç kuşkusuz ortak noktalarımın olabileceğini söyledim. Çünkü Bay Hasumi bana sizin çalışmanızın bir tür özetini verdi ve bazı açıklamalarda bulundu: Bazı şeyler var ki bunlar üzerine aydınlatıcı bilgilere sahip olmayı çok isterim ve bana öyle geldi ki, iki ya da üç ortak ilgi alanımız var. Elbette, bundan bir övünç çıkarmıyorum; ama, benzer temaları ele aldığımız bir gerçek. Ben de size bazı sorular sorma niyetindeyim. Yine de bu soruların fazlasıyla üstünkörü olmasından endişe ediyorum ve bundan dolayı bana kızmamanızı rica ederim.

R. Yoshimoto: Eserlerinizi okurken, özellikle *Kelimeler ve Şeyler*'i, şu dönemde beni ilgilendiren ve bir bütünü kapsayacak bir şey, bir ilişki noktası bulmaya çalıştım. Farklı biçimlerde formüle etmek mümkün olsa da şu temayı düşündüm: Marksizmden nasıl kurtulmalı? Veya: Nasıl kurtulmamalı? Bu, benim üzerinde düşündüğüm ve şu an bile açıklamakta belli güçlüklerle karşılaştığım bir soru. *Kelimeler ve Şeyler* adlı kitabınızın bir bölümünde Marksizmi ele alıyorsunuz. Aşağı yukarı şöyle diyorsunuz: Marksizm, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesi çerçevesinde, burjuva veya klasik ekonomiye karşıt bir sorunsal ortaya attı; oysa bu sorunsal tamamıyla on dokuzuncu yüzyılın bütünselleştirici entelektüel modelinin içinde yer alır; Marksizm on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin bir parçasıdır. Beni derinden etkileyen bölüm bu oldu. Buna paralel olarak, Marksizm de dahil, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin en önemli katkılarını sayıyorsunuz. Öncelikle, ekonominin tarihselliğini öne çıkardı. Ardından –iyi anlayıp anlamadığıma emin değilim– insan emeğinin değerinin sınırları sorununu ortaya attı. Nihayet, tarihin ne zaman sona ereceğini belirtti. Ve siz bunların on dokuzuncu yüzyılın getirdiği ve ardından gelen kuşakları her zaman meşgul eden sorunlar olduğunu ileri sürüyorsunuz.

Ben de, şu anda, kendime şu soruyu soruyorum: Marksizmden kurtulabilir miyiz, kurtulamaz mıyız? Sizin sorunu nasıl ele aldığınızı anladım. Ben biraz daha farklı davranıyorum. Ve bu konu

üzerine biraz fikir alışverişinde bulunmak isterim.

Bir şey daha ilgimi çekti: Marksizm, sizin ifadenizle, bütünselleştirici bir düşüncenin arkeolojik düzeni içinde yer alır tümüyle ve asla onun dışına çıkmaz. Bu bakış açısı çok uyarıcı ve sizinle tamamen hemfikirim. Ama bana göre bu, Marksizmin veya Marx'ın düşüncesinin kusuru değil; bir niteliğidir. Marksizmin veya Marx'ın düşüncesinin klasik ekonominin sürekliliği içinde yer alması, bundan kurtulmaya çalışmaması, daha ziyade olumlu bir şey değil midir? Başka deyişle, bence, Marx'ın düşüncesi bugün bile imkânlar sunuyorsa klasik ekonomiden kurtulmadığı içindir.

Marx'ın düşüncesini meslektaşı Engels'in düşüncesinden ayıran bazı nüanslar olduğu kanısındayım. Marx'ın düşüncesini şematik olarak özetlersek, temelde bir doğa felsefesi vardır, ardından, bunun üzerinde, ekonomik ve toplumsal yapının (doğa tarihi terimleriyle) tarihsel bir analizi ve nihayet, tepede bütün bir Hegelci istenç teorisi alanı dikkatleri çeker. Hegel'in bu teoriden anladığı şey tam bir bütündür; yani, hukukun, devletin, dinin, sivil toplumun ve elbette ahlâkın, kişinin ve kendilik bilincinin oluşturduğu bir bütün. Oysa bana kalırsa Marx, Hegelci istenç teorisinin tüm bu alanını doğa tarihi terimleriyle sürdürülen bir toplum analizinin üzerinde yükselen bir şey olarak kabul etti. Bu işleyiş tarzı Marx'ın Hegel'den kurtulmadığı anlamına gelir: Marx Hegel'i ne tasfiye etti ne de bir yana attı, analiz nesnesi olarak bütünüyle korudu. Bana göre Engels'in durumu biraz farklıdır. Engels'te, temelde doğa tarihi kavramı ve bunun üzerinde toplum tarihi bulunur. Engels, Hegelci istenç teorisinin kapsadığı alanların çok fazla olduğunu düşünüyordu. Engels, bu şekilde davranarak Hegel'den ustaca sıyrıldı. Yani, tüm bu sorunların –bireysel istenç, kendilik bilinci, bireysel etik veya ahlâk– tarihin itici gücü olarak önemli olmadıklarını düşündü. Engels'e göre tarih, tüm bir halk tarafından veya bu halkı oluşturan sınıfların istenci tarafından değiştirilmişti. Bireysel istençlerin dikkate değer olmadığını ve bunlardan kolaylıkla vazgeçebileceğini kabul etmiş olmalı.

Böylece, Marx'tan farklı olarak Engels, bireylere ilişkin olanla cemaate ilişkin olan arasında ayrım yaparak *Tinin Fenomenoloji-*

si'ni ustalıkla yeniden düzenledi. Ve tarihin belirleyici etkenine gelince, bireysel istencin veya ahlâkın göz ardı edilebileceğini; çünkü bunun tamamen rastlantısal bir etken olduğunu düşündü. Bence, Marx'm Hegel'den kurtulmamış olması ve Hegel'in giriştiği istenç teorisi sistemini olduğu gibi korumuş olması bana her zaman önemli bir sorun oluşturuyor gibi geldi.

Kendime hep şu soruyu sordum: Engels'in Hegel'i kökünden silip atma tarzının bir yerlerinde bir hata yok mu? Bu hatayı nasıl aşabilir ve çağımıza uygulayabiliriz? Bu istenç teorisini üç düzeye ayırmak bana önemli geldi: Önce, bireysel fantazm alanı diye adlandırabileceğim bir alan, ardından ailenin, akrabalığın ve cinselliğin, yani ikili fantazmın –sosyolojik ve etnolojik– alanı ve nihayet kolektif fantazmı içeren alan. Bu şekilde ayırarak Hegel'de Marx'ın tasfiye etmek istemediği şeyden yararlanılacağı düşüncesiyle sorunu derinleştirmeyi denedim.

Bu konu üzerine size sormak istiyorum. Marx'tan bir kez kurtulunca geriye hangi sorunun kaldığını bilmek söz konusu olduğunda, Hegelci istenç teorisinin, genel düşüncesinin, başka deyişle dünyayı anlamak için yöntembilimin kapsadığı tüm bir bölgeyi tamamen dışladınız diye anlıyorum. Ve bu bölgeyi genel düşüncenizden bir kez çıkarınca, araştırmalarınızı özel sorunlar olduğunu kabul ettiğiniz cezalandırmanın tarihine veya deliliğin tarihine yönelttiniz. Bana öyle geliyor ki böylece genel düşüncenizden Hegel'in istenç teorisini dışladınız ve Hegel için büyük bir sorgulama oluşturan bu alanı bireysel temalara dönüştürdünüz.

Diğer yandan, *Kelimeler ve Şeyler*'i okurken ayırt edici bulduğum bir şey var: Şeylerin veya kelimelerin ifadesinin arkasındaki anlam çekirdeğini arama yöntemini tamamen reddedip etmediğinizi ve bu olumsuzlayıcı tavrı sorun olarak koyup koymadığınızı sordum kendi kendime. Bu sorunsalın Nietzsche'den kaynaklandığını sanıyorum.

Tarihin bir nedeni ve bir sonucu olup olmadığını ve insan istencinin gerçekleşebilir olup olmadığını bilmek sorusu üzerine Nietzsche, nedenin sonuç yarattığı şeklindeki bir fikrin ancak göstergebilimsel düzeyde mümkün olduğunu, tarihin ne nedeninin ne de

sonucunun bulunduğunu ve neden-sonuç ilişkisinin var olmadığını açıklar. Nietzsche'nin burada tarihin ancak rastlantıya bağlı olduğu, tesadüfen meydana gelen olayların art arda dizilmesinden başka bir şey olmadığı ve burada ne ilerleme ne de düzenlilik kavramına yer olduğu düşüncesini önerdiğini sanıyorum. Sizin yönteminizin de onunkine benzer olduğu kanısındayım. Bense, Hegelci istenç teorisinin alanını korumaya ve böylelikle Marx'a, yani toplumun tarihsel yasalarına daha yakın olmaya çalışıyorum, siz ise bundan tamamen kurtulmuşa benziyorsunuz. Sonra, tesadüfen, nedensiz, sonuçsuz, bağlantısız meydana gelen sayısız sorunlar dizisi arasından size bir tarih yaklaşımı verebilecek olan birini seçiyorsunuz. Sizin düşüncenizin bu olduğu kanısındayım. Bu konu üzerine daha uzun bir analiz dinlemekten mutlu olacağım ve bunun benim için çok öğretici olacağım düşünüyorum.

M. Foucault: Size toptan cevap vermek yerine, birçok soru sorduğunuzdan, bu soruları teker teker düşünmeyi tercih ederim. Öncelikle, kitaplarımın bu kadar derinden okunup kavranmış olduğunu görmekten son derece mutlu ve minnettarım. Söyledikleriniz bu okumanın derinliğini eksiksiz olarak gösteriyor. Öte yandan, bu kitaba geri döndüğümde bir tür üzüntü duyduğum da kesindir. *Kelimeler ve Şeyler*'i şimdi yazsaydım kitap başka bir biçim alırdı. Şimdi bir başka akıl yürütme tarzım var. *Kelimeler ve Şeyler*, daha çok soyut ve mantıksal değerlendirmelerle sınırlı bir denemedir. Oysa, kişisel olarak, örneğin psikiyatri veya hapishane gibi somut sorunları fazlasıyla çekici buluyorum, şimdi ancak bu somut sorunlardan yola çıkarak bir şey ortaya çıkarılabileceğini düşünüyorum. Peki bu somut sorunlardan yola çıkarak neyi aydınlığa kavuşturmak gerekir? "Yeni bir siyasi tahayyül" diye adlandırmamız gereken şeyi. Beni ilgilendiren şey, bu yeni siyasi tahayyülü yaratmaktır. Bizim kuşağımızın ayırt edici özelliği –muhtemelen bizden öncekiler ve sonrakiler için de aynıdır– kuşkusuz, siyasi tahayyül eksikliğidir. Ne anlama gelmektedir bu? Örneğin, on sekizinci yüzyıl ve on dokuzuncu yüzyıl insanları en azından insan toplumunun geleceğini düşleme yeteneğine sahipti. Tahayyülleri "bu topluluğun üyesi olarak yaşamak ne demektir?" veya "toplum-

sal ve insani ilişkiler nelerdir?" gibi sorular karşısında zaten kısır değildi. Gerçekten de, denebilir ki Rousseau'dan Locke'a veya ütopik sosyalist diye adlandırılanlara kadar insanlık, daha doğrusu Batı toplumu toplumsal-siyasi tahayyül bakımından zengindi.

Oysa günümüzde, bizde, ne büyük bir siyasi tahayyül kısırlığı var! Bu yoksulluğa ancak şaşırabiliyoruz. Bu anlamda, biz on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl insanlarının tam tersiyiz. Yine de bugünü analiz ederek geçmişi anlamak mümkündür. Ama, siyasi tahayyül konusunda, çok yoksul bir dünyada yaşadığımızı kabul etmek gerekir. Yirminci yüzyılın toplumsal-siyasi düzlemine bu tahayyül yoksulluğunun nereden geldiği araştırıldığında, bence, her şeye rağmen, Marksizm önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle Marksizmle uğraşıyorum. Dolayısıyla, sizin sorduğunuz soruya da bir anlamda ipucu olarak hizmet eden "Marksizmden nasıl kurtulmalı?" temasının benim düşüncemin de temeli olduğunu anlarsınız. Bir nokta belirleyicidir: Siyasi tahayyülün yoksullaşmasına Marksizmin katkıda bulunmuş ve hâlâ katkıda bulunuyor olması, çıkış noktamız budur.

Siz, bir yanda Marx'ı ve diğer yanda kurtulunması gereken şey olarak Marksizmi birbirinden ayırmak gerektiği düşüncesinden yola çıkarak muhakemede bulunuyorsunuz. Sizinle tamamen aynı fikirdeyim. Marx'ın kendisinden kurtulmayı pek uygun bulmuyorum. Marx yadsınamaz bir varlıktır, bazı şeyleri hatasız ifade etmiş bir kişiliktir, yani tarihsel olay olarak inkâr edilemeyecek bir olaydır: Tanım gereği, böyle bir olay göz ardı edilemez. Örneğin, Japon Denizi'nde, Tsushima açıklarındaki deniz muharebesi nasıl gerçekten meydana gelmiş bir olaysa, Marx da göz ardı edilemeyecek bir olgudur: Marx'ı aşmak, Japon Denizi'ndeki deniz muharebesini inkâr etmek kadar anlamdan yoksun olur.

Oysa, Marksizm konusunda durum tamamen farklıdır. Çünkü Marksizm, biraz önce size sözünü ettiğim siyasi tahayyül kuruluğunun, yoksulluğunun nedenidir; bunun üzerinde iyi düşünmek için Marksizmin temel anlamda bir iktidar kipliğinden başka bir şey olmadığını akılda iyi tutmak gerekir. Başka deyişle, Marksizm bir iktidar ilişkileri toplamıdır veya iktidar mekanizmaları ve dina-

mikleri toplamıdır. Bu noktada, Marksizmin modern toplumda nasıl faaliyet gösterdiğini analiz etmemiz gerekir. Tıpkı geçmiş toplumlarda skolastik felsefenin veya Konfüçyüsçülüğün oynadığı rolün analiz edilmesi gibi, bunu yapmak da zorunludur. Bununla birlikte aradaki fark, Marksizmin skolastik felsefe veya Konfüçyüsçülük gibi bir ahlâktan veya ahlâki bir ilgiden doğmamış olmasıdır. Marksizmin durumu daha karmaşıktır. Çünkü, Marksizm, rasyonel bir düşüncenin bağrından bilim olarak doğmuş bir şeydir. Batı toplumu gibi "rasyonel" denen bir toplumun bilime hangi tür iktidar ilişkilerini atfettiği, bilimin hakikat kabul edilen bir önermeler toplamı olarak faaliyet gösterdiği düşüncesine indirgenemez. Bu, aynı zamanda, zorlayıcı bir dizi önermeye özünden bağlı bir şeydir. Yani, –bir tarih bilimi, bir insanlık tarihi bilimi söz konusu olduğu ölçüde– bilim olarak Marksizm, belli bir hakikat konusunda zorlayıcı etkileri olan bir dinamiktir. Söylemi, belli bir hakikat üzerine sadece geçmiş yönünde değil, insanlığın geleceğine doğru zorlayıcı bir gücü yayan bir kehanet bilimidir. Başka deyişle, önemli olan şey, tarihselliğin ve kehanet niteliğinin hakikatle ilgili olarak zorlayıcı güçler biçiminde faaliyet göstermesidir.

Bir başka ayırt edici özellik daha: Marksizm, ister Avrupa'da olsun ister başka yerde, siyasi hareket olmadan var olamadı. Siyasi hareket diyorum ama, daha doğrusu, Marksizm siyasi bir partinin varlığı olmadan faaliyet gösteremedi. Marksizmin, felsefe olarak kendisine ihtiyaç duyan bir devletin varlığı olmaksızın faaliyet gösterememesi, dünyada veya Batı toplumunda önceden asla görülmemiş ender rastlanır bir fenomendir. Günümüzde, bazı ülkeler ancak bu felsefeden yararlanarak devlet olarak faaliyet göstermektedir, ama Batı'da bunun geçmiş örnekleri yoktur. Fransız Devrimi'nden önceki devletler her zaman din temelinde kuruluyordu. Ama Fransız Devrimi'nden sonraki devletler felsefe temelinde kuruldular, bu köktenci bir biçimde yeni, şaşırtıcı, önceden en azından Batı'da asla var olmamış bir biçimdi. Doğal olarak, on sekizinci yüzyıldan önce, tanıtanımaz devlet asla olmamıştı. Devlet mutlaka din temelinde kuruluyordu. Sonuç olarak, felsefi devlet olamazdı. Sonra, yaklaşık olarak Fransız Devrimi'nden itibaren,

farklı siyasi sistemler, açıkça veya örtük biçimde, felsefe arayışına çıktılar. Bunun gerçek anlamda önemli bir fenomen olduğu kanısındayım. Böyle bir felsefenin ikiye bölünmesi ve iktidar ilişkilerinin, devlet mekanizmalarının dinamiğinde sürüklenmeye kendini bırakması doğaldır. Tüm bunları özetlersek, Marksizmin üç yanı, yani bilimsel söylem olarak Marksizm, kehanet olarak Marksizm ve devlet felsefesi veya sınıf ideolojisi olarak Marksizm, özünde, kaçınılmaz olarak iktidar ilişkileri bütününe bağlıdır. Marksizmden kurtulmanın gerekip gerekmediğini bilme sorunu ortaya atılıyorsa, bu Marksizmin bu yanlarının meydana getirdiği iktidar dinamiği düzleminde değil midir? Bu bakış açısıyla bakıldığında Marksizm günümüzde yeniden tartışma konusu olacaktır. Sorun, bu tip Marksizmden kurtulmak gerekip gerekmediğini sormaktan ziyade, bu işlevleri uygulayan bir Marksizme bağlı iktidar ilişkileri dinamiğinden kurtulmaktır.

İzin verirseniz, bu sorunlara çözüm olarak iki-üç şey ekleyeceğim. Eğer esas sorun benim belirttiğimse, ona denk düşen yöntem sorunu da o kadar önemlidir. Benim için temel olan Marksizmden nasıl kurtulunur sorununu elden kaçırmamak için geleneksel çözümlerin tuzağına düşmemeye çalıştım. Bu sorunu ele almanın iki geleneksel biçimi vardır. Biri akademik, diğeri siyasi. Ama, ister akademik bakış açısıyla olsun ister siyasi, sorun Fransa'da genel olarak şu şekilde gelişti.

"Marx şu önermeyi getirmişti. Bu önerme doğru mudur yanlış mıdır? Çelişik midir değil midir? Bir öngörü müdür, değil midir?" denir ve Marx'ın önermeleri eleştirilir. Ya da eleştiri şu biçimde geliştirilir: "Marx'ın gerçeklik olarak göreceği şeye günümüzde Marksizm nasıl ihanet etmektedir?" Bu geleneksel eleştirileri işlevsiz buluyorum. Sonuçta bunlar, hakikatin ve sonuçlarının gücü denebilecek şeyin –ne doğrudur, ne doğru değildir?– tutsağı olan bakış açılarıdır. Başka deyişle, "hakiki ve otantik Marx hangisidir?" sorusu; hakikat etkileri ile devlet felsefesi olarak Marksizm arasındaki bağın ne olduğunu soran bu tip bakış açısı düşüncemizi yoksullaştırır.

Bu geleneksel bakış açıları karşısında benim almak istediğim

tavır çok başkadır. Bu konuda, kısaca üç şey söylemek istiyorum.

İlk olarak, biraz önce söylediğim gibi, Marx tarihsel bir varlıktır ve bu bakış açısıyla, diğer tarihsel varlıklarla aynı yüzü taşır. Ve Marx'ın bu yüzü, açıkça on dokuzuncu yüzyıla aittir. On dokuzuncu yüzyılda Marx'ın özel, neredeyse belirleyici bir rolü olmuştur. Ama bu rol açıkça on dokuzuncu yüzyıla özgüdür ve ancak o dönemde bir işlevi vardır. Bu olguyu belirterek, Marx'ın kehanetçi özelliğine bağlı iktidar ilişkilerini yumuşatmak gerekecektir. Bununla birlikte, Marx kuşkusuz belli bir tip hakikati de dile getirmiştir; buradan yola çıkarak Marx'ın sözlerinin evrensel olarak doğru olup olmadığı, hangi tür hakikati elinde bulundurduğu ve bu hakikati mutlak hale getirerek determinist bir tarih biliminin temellerini atıp atmadığı sorusu ortaya çıkar: Bu tip tartışmayı bırakmak yerinde olacaktır. Marx'ın hakikatin kesin sahibi olarak kabul edilmemesi gerektiğini kanıtlayarak, iktidar kipliği olarak Marksizmin uyguladığı etkiyi yumuşatmak veya azaltmak zorunlu gibi görünüyor.

Getirmek istediğim ikinci sorun, Marksizmin bir partiyle ilişki içinde, yani siyasi kabul edilen bir partinin ifadesi olarak ortaya çıkardığı iktidar ilişkilerini de yumuşatmak ve azaltmak gerektiğidir. Bu nokta, şu talebi içerir. Marksizm bir siyasi partinin ifadesi olarak faaliyet gösterdiğine göre, bunun sonucunda reel toplumda meydana gelen çeşitli önemli sorunlar siyasi ufuklardan silinir. Dışlanan tüm bu sorunları yeniden su yüzüne çıkarma gerekliliği kendini hissettirir. Marksist partilerde ve geleneksel Marksist söylemlerde, örneğin tıp, cinsellik, akıl ve delilik gibi bütün bu sorunları dikkate alma yeteneği yoktu.

Ayrıca, bir siyasi partinin ifadesi olarak Marksizme bağlı iktidar kipliklerini azaltmak için, belirttiğim tüm bu yeni sorunları, yani tıbbı, cinselliği, aklı, deliliği çeşitli toplumsal hareketlere –bunlar ister itiraz isterse isyan olsun– yaklaştırmak gerekecektir. Siyasi partiler bu toplumsal hareketleri bilmezlikten gelme ve hatta güçlerini zayıflatma eğilimindedir. Bu bakış açısından, tüm bu hareketlerin önemi benim için açıktır. Bütün bu hareketler entelektüeller, öğrenciler, mahkûmlar arasında, *lümpenproletarya* diye

adlandırılanlar arasında görülür. Bunların hareketlerine mutlak bir değer verdiğimden değil; ama yine de hem mantık hem de siyaset düzleminde, Marksizmin ve Marksist partilerin tekelindeki şeyi geri almanın mümkün olduğunu sanıyorum. Dahası, Doğu Avrupa ülkelerinde her gün meydana gelen eleştirel faaliyetler düşünüldüğünde, ister Sovyetler Birliği'nde olsun ister başka yerlerde, Marksizmden kurtulma zorunluluğu bana çok açık geliyor. Başka deyişle, devlet felsefesi olarak Marksizmi aşmayı sağlayan unsur burada görülmektedir.

İşte, kendi ufkunu ana hatlarıyla çizdiğimi sanıyorum. Şimdi, "Marksizmden nasıl kurtulmalı, onu nasıl aşmalı?" sorusu karşısında bütün geleneksel, akademik, siyasi yönlerden bağımsız olarak hangi yöne yöneldiğinizi ben size sormak isterim.

Ama, belki de sorununuza hâlâ yeterince cevap vermiş değilim. Ortaya attığınız sorunlar önemli noktalar içeriyordu; örneğin, Nietzsche, anlamın çekirdeği, sonra her şeyin nedensiz meydana gelip gelmediğini bilme sorunu ve aynı zamanda, on dokuzuncu yüzyıl çerçevesinde kişisel fantazm ve istenç sorunu; sizin sorunsalınızın temel yanlarından birinin bu olduğunu sanıyorum. Hegel'le ilgili olarak Marx ve Engels arasındaki farklılığa gönderme yaparak bireysel istençten söz ettiniz. Önemli bir soru soruyorsunuz: Bireysel istenç düzleminde Marx'ın Hegel'i, Engels'in yaptığı kadar radikal biçimde altüst etmemiş olması olgusunda, tam da bu olguda bir imkân yok mudur? Size eksiksiz cevap verebileceğimden emin değilim. Ama deneyeceğim. Bu, biz Batılılar için çok güç bir sorun. Çünkü, geçmişte, Batı felsefesi istençten pek söz etmedi. Kuşkusuz, Batı felsefesi vicdandan, arzudan ve tutkulardan söz etti; ama sizin sözünü ettiğiniz istencin, Batı felsefesinin en büyük zayıflığı olduğunu düşünüyorum.

Bence, Batı felsefesi bugüne kadar istenci ele almışsa bunu ancak iki biçimde yapmıştır. Bir yandan, doğa felsefesi modeli çerçevesinde ve diğer yandan, hukuk felsefesi modeli çerçevesinde. Başka deyişle, doğa felsefesi modelinde istenç güçtür. Leibnizci felsefenin temsil ettiği şey budur. Hukuk felsefesi modeli izlendiğinde istenç, bir ahlâk sorunu yani bireyin iyilik ve kötülük bilin-

cidir ki bu modeli Kant temsil eder. Ya istenç-doğa-güç terimleriyle akıl yürütülür ya da istenç-yasa-iyi ve kötü terimleriyle. Ne olursa olsun, Batı felsefesinin istenç sorunu üzerine düşüncesi bu iki şemaya indirgeniyordu.

Oysa istenci içeren bu düşünce şeması, yani doğa ve hukuk üzerine geleneksel şema, bir kopuklukla karşılaştı. Bu kopukluğun on dokuzuncu yüzyıl başlarında konumlandırılabileceğini sanıyorum. Marx'tan çok önce, gelenekle açıkça bir kopukluk meydana geldi. Bu olay, günümüzde Batı'da biraz unutuldu, ama hâlâ duyarlı olunan bir konu ve düşündükçe daha fazla önem veriyorum: Söz konusu olan, Schopenhauer. Doğal olarak Marx Schopenhauer'i okuyamazdı. Ama Batı felsefesine bu istenç sorununu, Doğu felsefesiyle çeşitli karşılaştırmalar yoluyla yerleştirmiş olan Schopenhauer'in kendisidir. Batı felsefesinin istenç sorununu doğa ve hukuk bakış açılarından bağımsız olarak yeniden düşünmesi için, Batı ve Doğu arasında entelektüel bir çatışma gerekti. Ama sorunun bu yönde derinleştirildiği söylenemez, tam tersine. Çok doğal olarak Schopenhauer'in bakış açısı Nietzsche tarafından yeniden ele alındı ki bu biraz önce söz konusu edildi. Bu konuda, Nietzsche'ye göre istenç, bu anlamda, gerçekliği kuşatmak için –mutlak olmasa da– bir entelektüel deşifre etme ilkesiydi, bir kavrayış ilkesiydi. Görüyorsunuz, istençten yola çıkarak istenç-tutkular, istenç-fantazm çiftlerinin kavranabileceğini düşünüyordu. Bilme istenci, güç istenci. Tüm bunlar Batı'daki geleneksel istenç kavramını tamamen altüst etti. Nietzsche istenç kavramını altüst etmekle yetinmedi: Bilgi, tutkular ve istenç arasındaki ilişkileri de altüst ettiği söylenebilir.

Ama, açıkçası, durum tüm olarak altüst olmadı. Önceki gibi kalmış olması da mümkündür. Nietzsche'den sonra Husserlci felsefe, varoluşçu filozoflar, Heidegger, bütün bu kişiler, özellikle Heidegger, istenç sorununu aydınlatmak istediler; ama fenomeni istencin bakış açısıyla analiz etmeyi sağlayacak yöntemi açıkça tanımlamayı başaramadılar. Kısacası, Batı felsefesi istenç sorununu uygun biçimde düşünmekte her zaman yetersiz kaldı.

Şimdi, istenç sorununu hangi biçim altında düşünebileceğimizi

kendimize sormamız gerekir. Batı'nın, insan eylemleri ile istenç arasındaki ilişkileri ele almak için bugüne kadar sadece iki yönteme sahip olduğunu biraz önce söylemiştim. Kısacası, başka bir ifadeyle, hem yöntembilimsel hem de kavramsal bir bakış açısıyla, sorun ancak geleneksel biçimlerde ortaya konulmuştu: Doğa-güç veya yasa-iyi ve kötü. Ama tuhaf bir biçimde, istenci düşünmek için askeri stratejiden ödünç yöntem alınmadı. Bana öyle geliyor ki istenç sorunu bir mücadele olarak, yani çeşitli uzlaşmazlıklar geliştiğinde bir çatışmayı analiz etmek için stratejik bir bakış açısıyla ele alınabilir.

Örneğin, doğa alanında bir şey meydana geldiğinde her şeyin bir açıklaması vardır, ama her şey de bir nedenselliği izleyerek olmaz. Ama, henüz tanımını vermediğimiz bir tür rasyonel bakış açısıyla hesaplaşmak, ancak insanlığın tarihsel olaylarını veya insan eylemlerini deşifre edilebilir kılan şeyin, çatışma ve mücadele gibi stratejik bir bakış açısı olduğunu söylemekle olur. Bu bakış açısı sağlamlaştırıldığında kullanılması uygun olacak temel kavramlar strateji, çatışma, mücadele, rastlantısal olay gibi kavramlardır. Bu kavramların aydınlatabileceği şey, hasımların karşı karşıya geldikleri bir durum, kazananın veya kaybedenin olduğu bir durum ortaya çıktığında var olan çatışkıdır. Oysa, Batı felsefesine ilişkin genel bir düşünce varsa, ne olay kavramının, ne stratejiden ödünç alınan analiz yönteminin, ne de çatışkı, mücadele, çatışma kavramlarının yeterince açıklığa kavuşmuş olduğu görülecektir. Sonuç olarak, günümüz felsefesinin sunması gereken yeni entelektüel deşifre etme imkânı, stratejik açıdan kavramların ve yöntemlerin bütünüdür. "Sunması gereken" dedim; ama bu sadece bu yönde gitmeyi denemek gerektiği anlamına gelir, başarısızlığa uğramak da mümkündür. Her halükârda, denemek gerekir.

Bu teşebbüsün Nietzscheci soybilim içinde yer aldığı söylenebilir. Ama gösterişli ve gizemli "güç istenci" kavramlarıyla değişikliğe uğratılmış ve teorik olarak derinleştirilmiş bir içerik bulmak gerekir ve gerçekliğe Nietzsche için olduğundan daha iyi denk düşen bir içerik de bulmak gerekecektir.

Söylediklerime küçük bir not eklemek istiyorum. Marx'ın kuş-

kusuz kullandığı, ama günümüzde neredeyse artık kullanılmayan bir terim var. "Sınıf mücadelesi" terimi. Belirttiğim bakış açısı içinde bu terimi bundan böyle yeniden düşünmek mümkün değil midir? Örneğin, Marx, gerçekten de tarihin itici gücünün sınıf mücadelesinde yattığını söyler. Ve Marx'ın ardından çok kişi bu tezi tekrarladı. Gerçekten de bu yadsınamayacak bir olgudur. Sosyologlar sınıfın ne olduğu ve bir sınıfa kimlerin ait olduğu tartışmasını canlı tutuyor. Ama bugüne kadar kimse mücadelenin ne olduğunu öğrenme sorununu ne inceledi ne de derinleştirdi. Sınıf mücadelesi dendiğinde, mücadele ne demektir? Madem mücadele deniyor, çatışma ve savaş söz konusudur. Peki bu savaş nasıl gelişiyor? Hedefi nedir? Araçları nelerdir? Hangi rasyonel niteliklere dayanmaktadır? Marx'tan yola çıkarak tartışmak istediğim şey, sınıf sosyolojisi sorunu değil; mücadeleye ilişkin stratejik yöntem sorunudur. Benim Marx'a olan ilgim bu noktaya bağlanıyor ve sorunları buradan yola çıkarak ortaya koymak isterim.

Oysa, etrafımızda, muhtelif hareketler biçiminde mücadeleler meydana gelmekte ve gelişmektedir. Örneğin, Narita sorunu, sonra 1960 yılında Japon-Amerikan Güvenlik Anlaşması konusunda parlamentonun önündeki meydanda yürüttüğünüz mücadele. Fransa'daki ve İtalya'daki mücadeleler de var. Bu mücadeleler, birer muharebe oldukları ölçüde benim analiz perspektifime dahildir. Örneğin, bu mücadelelerin dayattığı sorunlar üzerine düşünmek için Komünist Parti mücadelenin kendisini ele almamaktadır. Sorduğu tek şey, "Hangi sınıfa dahilsiniz? Proletarya sınıfını temsil ederek mi bu mücadeleyi sürdürüyorsunuz?"dur. İşin, "Mücadele nedir?" şeklindeki stratejik yanı kesinlikle söz konusu değildir. Benim ilgim çatışkı olayının kendisine yöneliktir: Mücadeleye kim katılmaktadır? Neyle ve nasıl katılmaktadır? Bu mücadele niçin vardır? Neye dayanmaktadır? Sizin kitaplarınızı okuma şansım olmadı, ama pratik faaliyetlerinizden ve eserlerinizden söz edildiğini sık sık işittim. Dolayısıyla, söylediklerim üzerine sizin görüşünüzü işitmek beni çok mutlu edecek.

R. Yoshimoto: Söylediklerinizde bazı noktalar var ki soruyu değecek durumda hissediyorum kendimi. Demek istediğim, size

başka yorumlar önerebilirim. Diğer yandan, Nietzsche ve Marx konusunda istenç sorununu ele aldınız, sonra "sınıf mücadelesi" denen anlamdaki mücadelelere göre bu sorunu tanımladınız ve nihayet, güncelliği olan bir dizi sorun ileri sürdünüz. Tüm bu noktaları derinleştirmek hoşuma gider. Başka bakış açıları da tasarlayabilir ve sonra size yeniden soru yöneltebilirim.

Başlangıçta, Marx tarihsel ve klasik bir geçmişte var olmuş bir varlık olduğu ölçüde Marx'ın kendi düşüncesini Marksizmden ayırmak gerektiğini söylediniz. Ben de, insan Marx'ın Marksizmden farklı olduğunu her zaman söyledim. Dolayısıyla, bu konuda tamamen hemfikirim. Bu bakış açısını çok iyi anlıyorum.

Marx'ın kullandığı kehanetçi tona gelince, Marx'ın kehanetçiliği şu şekilde özetlenebilir. Devlet gibi, sınıflar da yok olacaktır. Bu konuda, felsefeleri Marksizm olan devletler vardır. Çin'de ve Sovyet Rusya'da olduğu gibi Avrupa'da da vardır. Bu ülkeler felsefi devleti parçalamaya kesinlikle çalışmıyorlar ve zaten parçalamayarak iktidar uyguluyorlar. Sizin kullandığınız ifadeyi ödünç alırsam, bu durum, güncel siyasi tahayyülü ciddi biçimde yoksullaşmaya götürmektedir. Bu konuda, "tam da bu yüzden Marksizmi tasfiye etmek gerekir!" demek yerine, savunmaya çalışılırsa şu denebilir: Sınıflar gibi devlet de bir gün yok olacaktır. Oysa günümüzde, devletler, yok olmadan önce, geçici bir biçimde vardır. Bu aslında geçici bir sorundur ve geçici bir biçim olarak kabul edilebilir. Yalnız, kabul edilemez olan şey, geçici bir biçimden başka bir şey olmayan devleti kalıcı kılan, bu noktada takılıp kalan ve devleti bir tahakküm kipi haline getiren iktidar türüdür. Sosyalist devletler gerçekten de bu kategoriye girmiş ve bu yönde hiç olmadığı kadar kararlı gibidir. Bununla birlikte, bence, olgularda geçici bir biçimde var olan devlet felsefesi –veya felsefi devlet– ile bu felsefenin kökeninin olumsuzlanması aynı tür şeyler değildir.

Bir felsefenin geçici bir devlette gerçekleşmesi olgusunun, bir iktidar kipliğinden başka bir şey olmayan, devlete gerçekten de hâkim olan ve kendi kendini meşrulaştıran bir felsefeyi reddetme olgusundan ayırt edilebileceğini düşünmüşümdür her zaman. Ayrıca, bu noktada sizin toplu olarak belirttiğiniz şey bence şu anlama

geliyor: Marx'ı iyi şekilde anlamak sorusunu sormak bile güncel siyasi tahayyül yoksulluğuna katkıda bulunmaktadır ve bu uzun süreden beri bütünüyle halledilmiş bir sorundur. Bu konuda benim çekincelerim var ve sizi izleyemiyorum. İlkeden kaynaklanan şeyle Marksist devletlerde reel olarak var olan iktidar kipliklerini kesinlikle ayırmak gerektiği kanısındayım; bu iki şeyin farklı olduğunu düşünüyorum. Sorun, Marksizmin iktidarını bir devlet felsefesine veya felsefi bir devlete dayandırarak kurmuş olması değil; öncelikle bir düşünce sorunudur. Tarihte, bireysel istençlerin ve gerçekleşen pratiklerin toplamı mutlaka toplumun itici gücü olarak görünmez. Niçin tarih her zaman rastlantı üzerine kurulu olarak ve düşüncelerin yenilgisi olarak görünmektedir? Tarihin bireysel istençlerle hiç ilişkisi yokmuş gibi gözükmesi sorununu, Marksizmin ötesinde, derinleştirmek gerektiği kanısındayım. Oysa, bireysel istençlerin toplamı, Hegel gibi konuşursak, ahlâkı ve pratik etiği içerir. Bu sorunu genel istence veya sınıfların istencine indirgeyerek tamamen ortadan kaldırmak felsefi bir yetersizlik yaratmaz mı? Sorun, iktidara yerleşmiş bireysel istençler toplamının ve bütünsel bir iktidar olarak ortaya çıkan istencin tamamen farklı olarak görünmelerinden kaynaklanmıyor mu? Bir ilke olarak bu nokta üzerinde duramaz mıyız? Düşüncelerimde biraz daha ileriye gidersem, tarihin gelişiminin yalnızca rastlantı tarafından yönetildiği düşüncesi bana şüpheli geliyor.

Açıklayayım. Bu, rastlantıların sonsuz sayıda art arda gelişi bir zorunluluk yaratır anlamına gelir. Ve rastlantının zorunluluğu her zaman içerdiği kabul edilirse, tarihin rastlantı tarafından mı yoksa zorunluluk tarafından mı yönetildiğini bilme sorunu, rastlantılar zincirinin zorunluluğa dönüştüğü sınırı tanımlamak anlamına gelir. Bu durumda, bence, Marx'ın felsefi ve tarihsel kehaneti sizin yaptığınız gibi siyaseti yoksullaştırdığı ölçüde tasfiye edilmek yerine geçerli kalır.

Böylece, Nietzsche'nin tarihin rastlantı tarafından yönetildiği ve ne zorunluluğun ne de nedenselliğin olduğu şeklindeki düşüncesini kolayca kabul etmekte güçlük çekiyorum. Bence, rastlantı ve zorunluluk arasındaki ilişki üzerine Nietzsche'nin baştan savma

bir düşüncesi vardı. Sezgisinin veya daha doğrusu duyarlılık sorunlarının kendisini yönlendirmesine izin veriyordu. Rastlantı ile zorunluluk arasındaki ilişki şeklindeki bu sorunu derinleştirmek gerekecektir. Ve Marx'ın düşüncesi bu sıfatla canlı ve gerçek bir siyasi model olarak kalabilir. Rastlantı ile zorunluluk üzerine bu sorun hakkında, bir rastlantı zincirinin zorunluluğa dönüştüğü sınır sorunu ve bu dönüşümün uzamı ve bölgesi sorunu hakkında biraz daha fazla durmak gerektiğine ilişkin beni düşündürten sizin eseriniz oldu. Size bu konuda soru sormak istiyorum.

İstenç teorisine gelince, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Marksizmin Japonya'daki tarihçesini size özetlemezsem, devlet felsefesinde dine, etiğe, kendilik bilincine uzanan sorunları istenç teorisinin nasıl içerebileceğini anlamakta güçlük çekmenizden korkarım. Savaş sonrası Japon Marksizmi, Marx'ın reddetmediği Hegel'in idealist çatısını –buna "öznel materyalizm" denir–, Rusya'da gelişen Marksist materyalizm kalıbına dökerek diriltmeye çalıştı. Bunun, Fransız Marksizminin yöntemiyle taban tabana zıt olduğunu sanıyorum. Japon öznel Marksizmi tüm bir Hegelci bölgeyi –devlet felsefesi, din teorisi, bireysel ahlâk ve hatta kendilik bilincini– bütünüyle Marksizmin içine katarak diriltmeyi denedi. Hegel'in tüm sistemi, bir istenç teorisi biçiminde bu hareket içerisinde bir bileşim haline getirilmeye çalışıldı.

Bu sorunu sizin belirttiğiniz yönde geliştirirsem insan yolunu kaybedebilir. Dolayısıyla, düşüncemi biraz daha belirgin olarak açıklamayı tercih ediyorum. Savaştan bu yana materyalizmin Japonya'daki evriminde veya daha doğrusu bu evrimin ötesinde, istenç teorisi alanını Hegel tarzı pratik bilincin iç belirlenimi olarak ele almak istedim. Ve bu bölgenin bütünlüğünü ortak istenç, ikili istenç ve bireysel istenç diye üçe bölerek kararsızlık içindeymiş gibi görünen etik temadan kurtulmaya çalıştım.

Biraz önce, Marx'taki sınıf mücadelesinden söz edildiğinde vurguyu sınıflara yapmamak, mücadele sorununu istenç açısıyla çözmek gerektiğini söylediniz. Şunu sordunuz: Kim kime karşı, nasıl savaşıyor? Veya: Kiminle birlikte dövüşmek doğrudur? Ve bu soruların günümüzde kendini dayattığını eklediniz. Bütün bunları

kendi tarzımda geliştirebileceğimi sanıyorum, ama bu noktaya varmadan önce Marksizmin ikili istenç ve bireysel istenç sorunlarından, sınıf mücadelesinin anlamını tarihin itici gücü olan ortak istence doğru yönelterek, nasıl kurtulduğunu ilk elden çözmesi gerekir. Ayrıca, Japon Marksizminin gelişimi ve işleyişi sürecinde sınıf kavramının tanımı, örneğin Fransa'da Althusser'in veya Almanya'da Lukács'ın tanımıyla aynı değildir. Biz sınıf dediğimizde, sınıfın sosyo-ekonomik bir temelde tanımlanması gerektiğine ve düşünce olarak da böyle olması gerektiğine inanıyoruz. Her zaman sınıfın ikili bir sorun içerdiğini düşündüm: Düşünceyle ilgili sorun ile gerçek ve toplumsal olanla ilgili sorun.

Dolayısıyla, öncelikle sınıf kavramını incelemek gerektiğini düşündüm. Bunun Avrupa Marksizminde farklı biçimde geliştiğini sanıyorum. Somut sorunlara ilişkin İkinci Dünya Savaşı öncesindeki on yıla, savaşın kendisine ve savaş sonrası on yıla, yani savaş sonrasının bütün tarihine gönderme yapmak isterim. Nietzsche'deki, doğanın güç istenci aracılığıyla belirlenmesi ile Engels'in yaygınlaştırdığı anlamıyla doğal durumun belirlenmesi birbirlerinden o kadar da uzak mıdır, merak ediyorum. Nietzsche tarihi, insanların kendilerini aşan bir güç istenci tarafından harekete geçirildikleri bir süreç olarak kabul etti. İnsanlar savaşa, şiddete, kargaşaya, ölüme, vs. doğal halde katlanırlar. Nietzsche tüm bunların insan doğasında olduğunu kabul eder. İnsan bilincinin ve ahlâkının tüm bu doğa bastırıldığında ortaya çıktığını düşünür. Bu durumda, insan doğasını biyolojik *Leben* bakış açısı altında görür. Engels ideal durumu doğanın belirlemesinin biraz daha üzerinde konumlandırıyordu. Örneğin ilkel komünizmin oluşturduğu toplu yaşama yerleştiriyordu. Böyle bir durumun var olmuş olduğunu sanmıyorum. Bence Engels bu idealin hem kökeni hem de nihai sonucu oluşturduğunu kabul ediyordu. Bu iki düşünce tarzı, İkinci Dünya Savaşı etrafındaki entelektüel deneyimime gönderme yaparsam, Japonya'daki imparatorluk militarizminde ve kendi aralarında temelde farklı olmayan faşizmin ve Stalinizmin entelektüel gösterilerinde ifadesini bulur. Bizim sorunsalımız, bu iki düşüncenin gerçekten farklı olmadığının ve her ikisinin de reddedilmesi gerekti-

ğinin saptanmasında yatıyordu.

Sizin söz ettiğiniz, "sınıf mücadelesi" anlamındaki mücadele hedefi olgulara yerleştirilirse, bu mücadelenin kaçınılmaz olarak kendini tamamen tecrit edilmiş bulmasından korkarım. Japonya'daki ve muhtemelen dünyanın her yerindeki durumun böyle olduğunu düşünüyorum. Neye karşı dövüşüldüğü sorulduğunda, sadece kapitalizme karşı değil, sosyalizme karşı da dövüşülür. Böylece, sorun her yerde gerçekliği izler ve bunun, dünyada tecrit edilmiş bir mücadeleye varması kaçınılmazdır. Hiçbir şeye güvenilmez, kaçınılmaz olarak pes edilmiştir. Ama eğer bu entelektüel veya felsefi bir sorun olarak geliştirilmeye çalışılırsa, burada da dünyadan tamamen kopmuş bulur insan kendini. Kısacası, böyle pes etmek bizim kaderimiz midir diye soruyorum kendime. Bu konudaki düşüncelerimi büyük bir karamsarlıkla geliştiriyorum.

Size bu noktada soru sormak istiyorum. Nietzsche, Hegelci istenç teorisinin kapsadığı bütün alanı, insan doğasını baskı altında tutan değersiz kavram olarak suçlayarak reddetti ve sizin de Nietzsche'nin reddettiği tecridi, yalnızlığı, tutkuları veya kötülüğü veyahut istediğiniz her şeyi, örneğin katılığı ustalıkla kökünden kazıdıktan sonra, yönteminizi aynı şekilde geliştirdiğiniz izlenimini edindim. Tersine, şeyler arasındaki ilişkileri yapısal olarak cebire benzer kavramlara, yani gücül şey ve olgulara yakın bir düzeyde ustalıkla ele almışa benziyorsunuz. Ve bunu yaparak, kişisel olarak dünyada bu tür tecrit olma duygusunu ustalıkla savuşturduğunuzu hissediyorum. Bu konuyu size sormak isterim.

M. Foucault: Anladığım kadarıyla, açıkladığım şey üzerine, bazı çekincelerle, yeni bir soru ortaya atıyorsunuz. Ama sizinle temelde hemfikirim. Düşüncelerinizden çok çekincelerinize daha yakın olduğumu sanıyorum. Sorular arasında birincisi yaklaşık olarak şuydu: Sırf devlet iktidarı ilişkilerine sıkı sıkıya bağlı olduğu için Marksizmden vazgeçilebilir mi? Soruyu biraz daha deşebilir miyiz? Şu cevabı vermek isterim: Bu, zaten, bir cevaptan çok bir önermedir; ama biraz kaba biçimde sunacağım.

Marksizmi, iktidarın şu ya da bu biçimde Marx'ın sözleriyle ilintili olarak ortaya çıkış kiplerinin toplamı olarak kabul ettiğimiz

anda, yirminci yüzyılın ikinci yarısında yaşayan bir insanın en basit görevinin bu ortaya çıkış kiplerinin her birini sistematik olarak incelemek olduğunu saruyorum. Günümüzde bu iktidara ya edilgenlikle ya alayla ya kaygıyla ya da ilgiyle boyun eğeriz, oysa bundan tamamen kurtulmak gerekmektedir. Bunu, Marx'tan tamamen bağımsız olduğumuz yönündeki gerçek bir duyguyla, sistematik olarak incelemek gerekir.

Elbette, Marksizm karşısında bağımsız olmak; Marx'ın gerçekten ne söylediğini bilmek, sözünü saf halinde kavramak ve onu biricik yasa olarak kabul etmek için işin kaynağına kadar gitmek anlamına gelmez. Bu, kehanetçi Marx'ın hakiki sözünün nasıl yanlış yorumlandığını örneğin Althusserci yöntemle ortaya çıkarmak anlamına da gelmez. Önemli olan bu türden bir biçim sorunu değildir. Ama size söylediğim gibi, iktidarın Marx'ın sözleriyle ilintili olarak ortaya çıkış kiplerinin toplam işlevlerini birbiri ardına tespit etmek bana geçerli bir giriş gibi geliyor. Elbette o zaman da kehaneti nasıl kabul etmek gerektiğini bilme sorunu ortaya çıkıyor.

Kişisel olarak, Marx'ın eserlerinde beni çeken şey, Louis-Napoléon Bonaparte'ın hükümet darbesi üzerine, Fransa'da sınıf mücadeleleri üzerine veya Komün üzerine denemeleri* gibi tarihsel eserleridir. Bu tarihsel eserlerin okunması iki şeye güçlü biçimde dikkat çeker: İster koşullar üzerine olsun, ister çatışkı ilişkileri, strateji üzerine, çıkar ilişkileri üzerine olsun, Marx tarafından burada yapılan analizler, bütünüyle doğru olarak kabul edilemeseler de, bunların kavrayışlarıyla, etkinlikleriyle, analitik nitelikleriyle çağdaşlarının analizlerini ve sonraki araştırmaları her halükârda köklü biçimde geride bıraktıkları inkâr edilemez.

Oysa, tarihsel eserlerdeki bu analizler her zaman kâhince sözlerle sona erer. Bunlar çok yakın bir gelecek üzerine kehanetlerdir, kısa vadeli kehanetlerdir: Gelecek yıl veya hatta gelecek ay üzerine. Ama Marx'ın kehanetlerinin hemen hemen tamamının yanlış olduğu söylenebilir. Hükümet darbesinden hemen sonraki, 1851-1852'deki durumu analiz ederken imparatorluğun çöküşünün ya-

* Karl Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i, Fransa'da Sınıf Mücadeleleri* ve *Fransa'da İç Savaş* adlı eserleri söz konusu ediliyor. (ç.n.)

kın olduğunu söylemektedir; kapitalist sistemin sonundan bahsetmektedir ve burjuva diktatörlüğünün ne kadar süreceği konusunda yanılmaktadır. Tüm bunlar ne anlama gelir? Az rastlanır bir zekilikte analizler ve duyurduğu olgular gerçeklik tarafından anında yalanlanmıştır. Niçin?

Benim düşüncem şu. Marx'ın eserlerinde meydana gelen şey bence, bir anlamda, bir kehanetin oluşumu ile bir hedefin tanımı arasındaki bir oyundur. Dönemin sosyalist söylemi iki kavramdan oluşuyordu, ama onları yeterince birbirinden ayıramıyordu. Bir yanda, tarihsel bir bilinç veya tarihsel bir gerekliliğin bilinci; gelecekteki falanca şeyin her halükârda kehanete göre meydana geleceği düşüncesi. Diğer yanda, saldırılacak bir hedefin belirlenmesini amaç edinen bir mücadele söylemi; istenç teorisinden kaynaklandığı söylenebilecek bir söylem. Gerçeklikte, II. Napoleon'un düşüşü bir kehanetten çok proletaryanın mücadelesiyle ulaşılacak bir hedef oluşturuyordu. Ama bu iki söylem –tarihsel bir gerekliliğin, yani işin kehanet yanının bu bilinci ile mücadelenin hedefi– oyunlarını sonuna vardıramadılar. Bu, uzun vadeli kehanetlere uygulanabilir. Örneğin, devletin yok olması fikri yanlış bir kehanettir. Benim düşünceme göre, sosyalist ülkelerde somut olarak meydana gelen şeyler bu kehanetin gerçekleşmesinin habercisi değildir. Ama, devletin yok olmasını bir hedef olarak belirlediğimiz an Marx'ın kelamı eşi görülmemiş bir gerçeklik kazanır. Sosyalist ülkelerde olduğu kadar kapitalist ülkelerde de aşırı bir iktidar büyümesi veya bir iktidar aşırılığı yadsınamaz bir biçimde gözleniyor. Ve şaşırtıcı karmaşıklıktaki bu iktidar mekanizmalarının gerçekliğinin, bir direniş mücadelesinin stratejik bakış açısıyla, devletin yok olmasını hedef alan belirlemeyi doğruladığını sanıyorum.

Neyse, sorduğunuz iki soruya gelelim. Bu sorular bir yandan tarihte zorunluluk ile rastlantı arasındaki ilişkiyle ve diğer yandan, istenç teorisiyle ilgili. Tarihsel zorunluluk konusundaki düşüncemi daha önce hızla açıkladım; ama beni son derece ilgilendiren şey, Japon Marksizminin savaş sonrası evrimi, bu evrimin spesifikliği ve istenç teorisinin işgal ettiği konum üzerine anlattıklarınız.

Bunun temel bir sorun olduğunu sanıyorum. En azından sizi

anladığım ölçüde sizinle hemfikir olmak isterim. İstenç yaklaşımını bu görüş açısından ele alan bu düşünce tarzı temeldir: Benim gibi ortalama bir Fransızın zihninde kesinlikle böyle bir düşünce yoktu. Ne olursa olsun, Fransız Marksizmi geleneğinin, istencin değişik düzeylerinin analizini ve üç temelinin spesifiklikleri üzerine bakış açısını bilmediği açıkça ortadadır. Gerçek şu ki bu alan Batı'da tamamen bakir kalmıştır. Bu konuda, istenç sorununun öneminin neden hem anlaşılmamış hem de analiz edilmemiş olduğunu gün ışığına çıkarmanın gerekli olduğunu sanıyorum.

Bunun için, adı Komünist Parti olan bir örgütün varlığını düşünmek gerekir. Batı Marksizminin tarihinde belirleyici olmuş bir olgudur bu. Ama bu durum asla derinlemesine analiz edilmemiştir. Daha önce benzeri olmayan bir örgüttür: Hiçbir şeyle karşılaştırılamaz, modern toplumda Radikal Parti veya Hıristiyan-Demokrat Parti modeli doğrultusunda hareket etmez. Bu sadece aynı görüşü paylaşan ve aynı hedefe doğru aynı mücadeleye katılan bir bireyler grubu değildir. Daha karmaşık bir örgüttür. Yıpranmış bir metafor ve bunu kullanırken özel bir kötü niyetim yok, ama Komünist Parti'nin örgütlenmesi kaçınılmaz olarak bir manastır tarikatını düşündürmektedir. Bu partinin yapısı ha bire tartışılmaktadır: Sınıf mücadelesi ve devrim karşısında hedefi nedir, rolü, işlevi ne olmalıdır? Bütün bu sorunların, tartışmaların merkezinde olduğunu herkes bilmektedir. Polemik, Rosa Luxemburg'u ve Alman sosyal-demokrasisinin yönetimini Lenin'den ayıran şey üzerinde temellenir. Zaten, daha *Gotha Programının Eleştirisi*'nde Parti'nin işleyişi sorunu ortaya atılıyordu. Oysa, bence, Parti'nin varlığı ve çeşitli sorunları öne çıkarılırsa istenç sorunu tamamen terk edilir. Çünkü, Leninist parti kavramı –yine de bu kavramı ilk bulan Lenin değildir, ama bu ad verilir; çünkü Lenin'in etrafında tasarlanmıştır– izlenirse Parti'nin olması gereken şey şudur.

İlk olarak, bu, varlığı sayesinde proletaryanın sınıf bilinci edinmesini sağlayan bir örgüttür. Başka deyişle, bireysel ve öznel istençler Parti aracılığıyla bir tür kolektif istence dönüşür. Ama bu kolektif istenç elbette bireysel bir istençmiş gibi tek parça olmalıdır. Parti, bireysel istençlerin çokluğunu kolektif bir istence dönüş-

türür. Ve bu dönüşümle, özne olarak bir sınıf inşa eder. Başka deyişle, bir tür bireysel özne haline getirir. Bizatihi "proleter" düşüncesi bile böyle mümkün kılınmıştır. "Proletarya vardır, çünkü Parti vardır." Proletarya partinin varoluşuyla ve bu varoluş dolayısıyla var olabilir. Parti, sonuç olarak, proletaryanın bilincidir, aynı zamanda, biricik bireysel özne olan proletaryanın varoluş koşuludur. Farklı istenç düzeylerinin layıkıyla analiz edilememesinin ilk nedeni bu değil midir?

Bir diğer neden, Parti'nin katmanlaşmış bir hiyerarşiyle donanmış bir örgüt olmasından kaynaklanır. Ve katı biçimde hiyerarşik bu düzen dahilinde şu ya da bu şeyi dışlayarak, yasaklayarak –Alman sosyal-demokrasisi Leninist teoriden çok önce böyle çalışıyordu– Parti iyi işledi. Parti, sapkın unsurları dışlayan ve böyle davranarak militanların bireysel istençlerini bir tür monolitik istenç halinde yoğunlaştırmaya çalışan bir örgütlenmeden başka bir şey değildi. Bu monolitik istenç özellikle yöneticilerin bürokratik istenciydi. Olaylar bu şekilde geliştiğinden, bu ikinci neden bu kadar önemli istenç sorununun gerçek anlamda ele alınmamasına yol açtı. Başka deyişle Parti, faaliyetleri, kararları ve rolü konusunda kendini her zaman şu veya bu biçimde aklayabiliyordu. Durum ne olursa olsun Parti, Marx'ın teorisini biricik hakikat olarak ileri sürebiliyordu, Marx biricik otoriteydi ve bu nedenle Parti'nin faaliyetlerinin rasyonel temellerini Marx'ta bulduğu düşünülüyordu. Çok sayıdaki bireysel istenç, sonuç olarak, Parti tarafından emiliyordu ve sırası geldiğinde, Parti'nin istenci de hakikat gibi görünen teoriye uygun rasyonel bir hesap maskesi altında görünmez oluyordu. Bu durumda, istencin farklı düzeylerinin analizden kaçmaması düşünülemezdi. Devrimde ve mücadelede bireysel istençlerin diğer istenç düzeyleriyle nasıl eklemlendiğini bilme sorunu bence de, bizim çözmemiz beklenen temel bir temadır. Ve günümüzde, haklı olarak, bu çok sayıdaki istenç geleneksel solun elindeki hegemonyada açılan gedikten dışarı fırlamaya başlıyor. Açıkçası, bu sorun benim eserlerimde yeterince aydınlatılmamıştır ve *Bilme İstenci*'nde devlet iktidarı açısından strateji biçiminde bu konuya çok az değindim. Bu istenç teorisi veya bu heterojen dü-

zeyler analizi, Japonya'da başka hiçbir yerde olmadığı kadar etkili işliyor olabilir. Belki Japon Komünist Partisi'nin bir spesifikliği veya Doğu felsefesiyle bir ilişkisi vardır. Bu konuda sizin ele aldığınız başka bir sorundan söz etmek isterim: Mücadelelerin zorunlu olarak çok kaygı verici ve yalnız bir havaya bürünmesi.

Mücadelenin bu yanı Avrupa'da veya Fransa'da pek düşünülmemişti. Her halükârda çok az düşünüldüğü söylenebilir. Niçin? Önceki soruya cevap vererek nedenlerden birine hafifçe değindim. Birincisi, mücadelelerdeki hedefin her zaman kehanet tarafından karanlığa itilmiş olmasıdır. Böylece, kehanet maskesi işin yalnızlıkla ilgili yanını da gizler. İkinci neden şudur: Mücadelenin asıl sahibinin sadece Parti olduğu ve bu Parti'nin rasyonel bir karar verebilecek hiyerarşik bir örgütlenme olduğu kabul edildiğinden, iç karartıcı bir deliliğin izini taşıyan bölgeler, mesela insan faaliyetlerinin karanlık yanı veya dahası karanlık bir yıkının bölgeleri –bütün mücadelelerin şaşmaz kısmeti bu olsa da– gün ışığına çıkmakta zorlanır. Belki Nietzsche'nin eserleri hariç, muhtemelen sadece teorik olmayan, edebi eserler bundan söz etmiştir. Burada edebiyatla felsefe arasındaki farklılık üzerinde ısrarla durmak bana anlamlı gelmiyor; ama hiç kuşku yok ki teori düzleminde, mücadelelerin bu karanlık ve yalnız yanının hakkı verilememiştir.

Tam da bu nedenle teorinin bu yetersiz yanını açığa çıkarmak gerekmektedir. Felsefenin tek normatif düşünce olduğu fikrini yıkmak gerekir. Konuşan sayısız öznenin sesleri yankılanmalıdır ve sayılamayacak kadar çok deneyimi konuşturmak gerekir. Konuşan öznenin her zaman aynı olması gerekmez. Sadece felsefenin normatif kelimelerinin çınlaması gerekmez. Her türlü deneyimi konuşturmak, konuşma yeteneğini yitirmiş olanlara, dışlanmışlara, can çekişenlere kulak vermek gerekir. Çünkü biz dışarıda bulunuyoruz, oysa ki mücadelelerin karanlık ve yalnız yüzüyle gerçekten karşı karşıya olanlar onlardır. Batı'da yaşayan bir felsefe pratisyeninin görevinin bütün bu seslere kulak vermek olduğu kanısındayım.

R. Yoshimoto: Sizi dinlerken, birçok noktada, bugüne kadar

kitaplarınızda okuyamadığım düşüncelerin farkına vardım. Birçok şey aydınlığa kavuştu, bu benim için çok öğreticiydi ve bundan dolayı size çok minnettarım.

Özellikle düşüncemi belirtmek istediğim bir nokta var: Lenin'in yönteminden söz ettiniz. Lenin ne yaptı? Lenin'in ardından Leninist parti ve Sovyetler Birliği nasıl dönüşüme uğradı? Bugün durum nedir? Bütün bu soruları ele almak yerine, Lenin'in düşünceleriyle sınırlı kalmayı ve sizinle olan görüş ayrılıklarım üzerine birkaç şey söylemeyi tercih ediyorum.

Bu, istenç teorisini canlandırmayı denediğimiz andan itibaren doğal olarak ortaya çıkan bir eleştiridir: Lenin'i devlet istenciyle devlet organını özdeşleştirmekle suçluyorum.

"Devlet nedir?" sorusuna Lenin'in cevabı sınıf baskısının organıdır oldu. Bundan çıkan sonuç şudur ki, baskıya nasıl direnileceğini bilmek sorunu bütün devlet sorununu içerir. Oysa, devlet tarihsel olarak dine, felsefeye, hukuka, ahlâka zorla el koymuştur; ama tüm bu sorunsal hasıraltı edilmiştir. Soruları tek soru, sınıf baskısı organına karşı sınıfların kurtuluş mücadelesinin nasıl sürdürüleceğini bilmektir. Sonuç olarak, devletin yol açtığı bütün tarihsel ve güncel sorunlar keşfedilmeden kalmıştır.

Buna karşılık, "devlet nedir?" sorusuna cevap olarak şunu düşündük: Devlet iktidarının yerleştirildiği an istenç ortaya çıkar. Bundan kastettiğim şey, devletin sınıfların baskı organı olarak hükümetle eşanlamlı olmadığıdır. Hükümet, bir anlamda, devlet istencinin gövdesidir; ama devlet istencinin kendisi değildir. Sanıyorum öncelikle devlet istencini devlet organından ayırmak gerekir. Bir sınıf mücadelesi kültüründen söz edilebilir: Amaç aracı doğruladığından ahlâk sorunlarından, iyilik-kötülük ve din sorunlarından tamamen uzak duruyorlardı; bilmezlikten gelmeye varmasalar da bunlara yardımcı veya ikincil bir anlam veriyorlardı. Tüm bunlar böyleydi; çünkü, sınıfların baskısına doğrudan gönderme yaparak, muhtemelen daha baştan devlet istencini devlet organıyla özdeşleştiriyorlardı.

Bu, benim, düşünce düzeyinde, Lenin'de devlet kavramına ilişkin olarak formüle ettiğim bir eleştiridir. Sizin konuşmanızı dinler-

ken, en azından bu nokta üzerine düşüncemi açıklamam gerektiğini düşündüm. Sizin geliştirdiğiniz spesifik sorunlara gelince, size sormayı dilediğim çok sorun var. Ayrıca birçok yerde, yine size sormak istediğim bazı temaları paylaştığımızı belirttiğimi sanıyorum. Ama şu an üzerinde düşünmekte olduğum ve aydınlanmakta belli bir güçlük çektiğim temel sorunlara gelince, sanırım bana az çok cevap verdiniz.

Zor sorularla sizi sıktığım için özür dilerim. Sabrınızdan dolayı size sonsuz minnettarım. Görüşlerimi yeterince ifade ettim ve söyleşimizi siz sonuçlandırırsanız memnun olurum.

M. Foucault: Sizi dinlediğim için çok mutluyum ve içtenlikle teşekkür ederim. Söylediğiniz her şey benim için çok yararlıydı. Çünkü, bir yandan, sorunları ele alış tarzınız sayesinde benim bugüne kadar yürüttüğüm çalışmanın sınırlarını ve açık seçik düşüncelerim olmadığından hâlâ eksik olan bölümlerini bana tam olarak gösterdiniz. Ve hele, istenç teorisi terimleriyle ortaya attığınız sorun beni özellikle ilgilendirdi ve bunun bir dizi sorunsala uygun bir çıkış noktası oluşturacağı inancındayım.

Çalışmanızın basit özetini ve eserlerinizin listesini gördüğümde, bireysel fantazm ve devlet sorununun söz konusu edildiğini görüyorum. Ayrıca, sizin de değindiğiniz gibi, bir denemenizi devletin oluşumunun matrisi olarak kolektif istence ayırmışsınız. Bu benim için çok ilginç bir sorun. Bu yıl, devletin oluşumu üzerine bir ders veriyorum ve Batı'da on altıncı yüzyıldan on yedinci yüzyıla uzanan bir dönemde devletin gerçekleşme araçlarının temellerini veya daha doğrusu "hikmeti hükümet" denen şeyin oluştuğu süreci analiz ediyorum. Ama basit bir ekonomik, kurumsal veya kültürel ilişkiler analiziyle çözülemeyecek muammalı bir yere gelip dayandım. Bu noktada, devlete doğru dönmeye zorlayan bir tür devasa ve önüne geçilemez istek var. Devlet arzusundan söz edilebilir. Veya bunu, bugüne kadar yararlandığımız terimleri kullanırsak, devlet istenci olarak yeniden formüle edebiliriz. Her halükârda, bu tür bir şeyden kaçılamayacağı çok açık.

Bir devletin oluşumu söz konusu olduğunda, despot türünden kişilikler veya üst kasta mensup insanlar tarafından devletin mani-

pülasyonu artık söz konusu değildir. Ama burada bir tür büyük sevginin, kavranılamaz bir istencin var olduğu söylenebilir. Bunun zaten tamamen bilincinde olduğumdan dolayı, bugün bana anlattıklarınızdan öğrenecek çok şeyim var ve devleti istenç teorisinin bakış açısıyla tartıştığınız diğer çalışmalarınızı büyük bir merakla tanımak istiyorum.

Kitaplarınızın Fransızca'ya veya İngilizce'ye çevrilmesini canı gönülden diliyorum. Aksi takdirde, madem aynı temaları ele alıyoruz, Tokyo'da, Paris'te veya mektuplaşma yoluyla sizinle düşünce alışverişinde bulunmak beni memnun edecek. Çünkü böyle bir söylemi dinleyebilmek, biz Batılılar için çok değerli ve elzem bir deneyimdir.

Özellikle, çağımızda siyasi deneyim gibi bir sorunu tartışmak sadece benim ömrümü uzatmakla kalmayacak, sanırım, gelecekte üzerinde düşünülecek çeşitli konular için de son derece zenginleştirici bir teşvik olacaktır.

(Cilt III, s. 595-618)
Çev.: Işık Ergüden

XV
Yönetimsellik*

Bazı güvenlik dispositiflerinin analizini yaparak spesifik nüfus sorunlarının nasıl ortaya çıktığını görmeye çalışmış ve bu sorunlara daha yakından göz atarak, yönetim sorununa geri dönmüştüm. Başka bir deyişle, ilk derslerde söz konusu olan, güvenlik, nüfus,

* "La 'gouvernementalité'": Collège France'da verilmiş ders, 1977-1978: "Sécurité, territoire et population" 4. ders, 1 Şubat 1978. Bu çeviri, metnin 1991 yılında İtalyanca'dan ("La 'governamentalità'" *Aut-aut*, no. 167-168, Eylül-Aralık, 1978, s. 12-29) İngilizce'ye çevrilerek yayımlanan ("Governmentality", *The Foucault Effect*, G. Burchell, C. Gordon, P. Miller [yay.]. Chicago: Chicago University Press, 1911 içinde, s. 87-104.) versiyonundan yapılmış, 1994 yılında *Dits et écrits* (C. III, s. 635-657) içinde yayımlanan Fransızca asılıyla karşılaştırılarak gereken eklemeler yapılmıştır.

yönetim dizisini ortaya çıkarmaktı. Şimdi yönetim sorununa biraz daha yakından eğilmek istiyorum.

Yunan-Roma antikçağı kadar ortaçağ boyunca da, "Prense Öğütler" adıyla sunulan çok sayıda risaleye rastlarız. Bu risalelerin konusu, prense doğru davranış kurallarını, iktidarı kullanmasını, tebaasının kendisini kabul etmesini ve saygı göstermesini sağlama araçlarını öğretmek; ayrıca, Tanrı sevgisi, Tanrı'ya itaat etmek, insanların yaşadıkları şehirlere Tanrı yasalarının uygulanmasını sağlamak, vb. konularda öğütler vermekti. Ne var ki, on altıncı yüzyılın ortalarından on sekizinci yüzyıla kadar, artık kendilerini tam olarak "Prense Öğütler" ya da "Siyaset Bilimi" olarak değil, prense öğüt ile siyaset bilimi arasında, "yönetim sanatları" olarak sunan hatırı sayılır bir risaleler dizisinin ortaya çıkışı gelişmesi oldukça çarpıcıdır. Yönetim sorunu on altıncı yüzyılda, aynı zamanda, çok çeşitli sorunlarla ilgili olarak ve çok çeşitli biçimler altında ortaya çıkmıştır. Örneğin insanın kendini yönetmesi sorunu. On altıncı yüzyılda Stoacılığa dönüş, "kendim nasıl yönetmeliyim?" sorununun bu yeniden güncelleştirilmesi etrafında döner. Aynı biçimde, ruhların ve davranışların yönetimi sorunu ve elbette bu da Katolik ya da Protestan tüm pastoralin sorunu olmuştur. Çocukların yönetimi sorunu ve bu da pedagojinin, on altıncı yüzyılda ortaya çıkıp geliştiği biçimiyle, büyük sorunsalıdır. Nihayet, belki de nihayet sadece, devletlerin prensler tarafından yönetilmesi. Kendini nasıl yönetmeli, nasıl yönetilmeli, başkalarını nasıl yönetmeli, kim tarafından yönetilmeyi kabul etmeli, olabilecek en iyi yönetici olmak için ne yapmalı? Bana öyle geliyor ki bütün bu sorunlar, yoğunlukları ve aynı zamanda çeşitlilikleriyle, fazlasıyla on altıncı yüzyıla özgüdür, bu da, çok şematik olarak konuşursak, iki farklı sürecin kesişme noktasında olur. Elbette, bir yandan feodal yapıları ortadan kaldırarak büyük toprak, idare ve sömürge devletlerini ortaya çıkarmakta ve düzenlemekte olan süreç. Öte yandan, ilkiyle de kesişen ve önce Reform, ardından da Karşı-Reform ile insanların selamete kavuşmak üzere dünyada manevi olarak idare edilme biçimini sorgulayan tümüyle ayrı bir hareket.

Demek ki bir yanda devletin merkezileşmesi ile öbür yanda da-

gılma ve dinsel muhalefetten meydana gelen ikili bir hareket söz konusudur: "Nasıl, kim tarafından, ne ölçüde, hangi amaçlarla, hangi yöntemlerle yönetilmeli" sorunu, bu on altıncı yüzyıla özgü olan yoğunluğuyla, bence tam da bu iki eğilimin kesiştiği noktada kendini göstermektedir. Bu, genelde bir yönetim sorunsalıdır.

Yönetim konusunda on altıncı yüzyılın ortasında başlayan ya da patlak veren ve birazdan saptamaya çalışacağım değişimle on sekizinci yüzyılın sonuna kadar uzanacak olan bu mühiş derecede geniş ve tekdüze literatür içinde kayda değer birkaç noktayı ayrıştırmak istiyorum. Devletin yönetiminden, günümüzdeki adlandırışımızla siyasi yönetim biçiminden ne anlaşıldığıyla ilgili bazı noktaların altını çizmek isterim. Bunu yapmanın en basit yolu, bu literatürün hepsinin karşısına, yönetim konusundaki bütün literatür için açık ya da örtük biçimde bir tiksinti noktası oluşturma konumunu asla kaybetmemiş tek bir metni çıkarmaktır: Bu tiksinti verici metin, açık ki Machiavelli'nin *Prens*'idir.[1] Bu metnin kendisinden sonra yazılan, onu eleştiren ya da tamamen reddeden bütün yapıtlarla ilişkisini araştırıp izlemek eminim çok ilginç olacaktır.

Bizim ilk önce, Machiavelli'nin *Prens*'inin tiksinti verici bulunmadığını, ilk başta çağdaşları ve kendisinden hemen sonra gelenler tarafından, gene on sekizinci yüzyılın sonunda, daha doğrusu on dokuzuncu yüzyılın başında, tam da yönetim sanatı üzerine bu literatürün yok olmaya yüz tuttuğu bir zamandaki etkili kişiler tarafından büyük bir övgüyle karşılandığını aklımızdan çıkarmamamız gerekmektedir. *Prens* on dokuzuncu yüzyılın sonunda, daha doğrusu on dokuzuncu yüzyılın başlarında, bilhassa Rehberg,[2] Leo,[3] Ranke,[4] Kellerman, vb. gibi insanların hem bir önsöz hem de bir yorum ekleyerek çevirdikleri Almanya'da yeniden ortaya çıkar. Ve bir de İtalya'da, ancak analiz edilmesi gereken bir bağlamda: Bir yandan Napoléon'un, ama aynı zamanda Fransız Devrimi'nin ve ABD'deki devrim sorununun getirdiği bağlam; yani bir hüküm-

1. Machiavelli, N., *Il Principe*, Roma: 1532.
2. Rehberg, A.W., *Das Buch von Fürsten*, Hannover: 1910.
3. Leo, H., *Die Briefe des Florentinischen Kanzlers*, Berlin: 1826.
4. Ranke, L. von, *Historisch-politische Zeitschrift*, Berlin: 1832-1833.

ranın devlet üzerindeki hükümranlığının nasıl ve hangi koşullarda muhafaza edileceği sorunuyla uğraşıldığı bağlam. Bu aynı zamanda Clausewitz'le birlikte, siyaset ile strateji arasındaki ilişki sorununun ortaya çıkmasının; güç ilişkileri ve bu ilişkilerin anlaşılabilirlik ve rasyonellik ilkesi olarak hesaplanmasının 1815'teki Viyana Kongresi tarafından sergilenmiş siyasi öneminin bağlamıdır da. Son olarak bu yapıt, İtalya'nın toprak birliğini sağlayabilmesinin koşulları üzerinde kafa yoran ilk kişilerden birisi Machiavelli olduğu için, İtalya'nın ve Almanya'nın toprak birliğini sağlama sorunuyla iç içe geçtiği bir yapıttır.

İşte Machiavelli on dokuzuncu yüzyılda böyle bir ortamda yeniden ortaya çıkar. Ama, on altıncı yüzyılda kendisine gösterilen saygı ile on dokuzuncu yüzyılın başında yeniden keşfedilmesi ve değer bulunması arasında geçen sürede, uzun bir Machiavelli karşıtı literatür olduğu da kesindir. Bu literatür bazen açık bir biçim alır: Genelde Katolik ve hatta sık sık Cizvit çevrelerden gelen bir dizi kitap: örneğin Ambrogio Politi'nin *Disputationes de libris a christiano detestandis*[5] adlı metni, yani *Bir Hıristiyanın İğrenmesi Gereken Kitaplar Üzerine Tartışmalar;* sonra Gentillet soyadını ve Innocent ünadını taşıma talihsizliğini gösteren birinin kitabı vardır: Innocent Gentillet, *Discours sur les moyens de bien gouverner, contre Nicolas Machiavel*[6] başlığıyla Machiavelli karşıtı ilk kitaplardan birini yazmıştır; daha sonra açıkça Machiavelli karşıtı olan literatürde II. Frédéric'in 1740 tarihli metni vardır.[7] Ancak Machiavelli'ye üstü kapalı bir muhalefet durumunda olan tüm bir literatür daha vardır. Örneğin Thomas Elyot'un 1850'de yayımlanan *The Governour*[8] adlı kitabı; Paruta'nın *La Perfection de la vie politique*[9] adlı kitabı; ve belki de ilk kitaplardan biri olan ve üze-

6. Politi, L., *Disputationes de libris a christiano detestandis*, 1542. (dinsel literatürde, Peder Ambrogio Catarina de Siena).
6. Gentillet, I., *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté, contre Nicolas Machiavel*, 1576.
7. Frédéric II, *Anti-Machiavel, ou Essai de Critique sur "Le Prince" de Machiavel*. La Haye: 1740.
8. Elyot, T., *The Boke Named the Governour*, London: 1881.
9. Paruta, P., *Della perfezione della vita politica*. Venise, 1579.

rinde ayrıca duracağım Guillaume de la Perrière'in 1567 tarihli *Le Miroir Politique*[10] adlı kitabı.

Bu Machiavelli karşıtı tavır ister açık olsun ister sinsi, burada önemli olan, yalnızca engelleme, sansür, kabul edilemez olanın reddi gibi negatif işlevler taşımıyor olmasıdır. Machiavelli karşıtı literatür kendi nesnesi, kavramları, stratejisi olan pozitif bir türdür ve ben de onu bu biçimiyle, bu pozitiflik içinde değerlendirmek isterim.

Bu Machiavelli karşıtı literatürde açık ya da örtük olarak ne buluruz? Elbette, negatif olarak, Machiavelli'nin düşüncesinin yerleşik hale gelmiş bir temsilini buluruz. Karşı çıkılacak bir Machiavelli bulunur ya da oluşturulur. Zaten karşı çıkanların söylemek istedikleri şeyi söylemek için bu Machiavelli'ye ihtiyaçları vardır. Az çok oluşturulmuş olan ve mücadele edilen bu prens nasıl karakterize edilir peki?

İlk olarak, bir ilkeyle, Machiavelli için prens kendi prensliğiyle bir dışsallık ve tekillik ve aşkınlık ilişkisi içindedir. Prens, kendi prensliğini miras ya da fetih yoluyla alır, ama gene de bunun bir parçasını oluşturmaz; onun dışında kalır. Onu kendi prensliğine bağlayan bağ, şiddet, aile mirası, antlaşma, başka prenslerin işbirliği ya da ittifakıyla kurulmuştur –hiç fark etmez–, aradaki bağ sentetiktir ve gene prens ile onun prensliği arasında temel, özsel, doğal ve hukuksal bir bağ bulunmaz. Prensin prensliğe dışsallığı, aşkınlığı; işte ilke budur. Bundan şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Bu bağın dışsal olduğu göz önüne alındığında her an kopabilir ve sürekli tehdit altında olacaktır; dışarıdan onun prensliğini ele geçirmeye ya da geri almaya çabalayan düşmanlarından, içeride prensin otoritesini kabullenmeleri için hiçbir *a priori* nedenleri olmayan tebaasından gelen bir tehdit. Son olarak, bu ilkeden ve onun doğal sonucundan şöyle bir buyruk çıkar: İktidarın kullanılmasının amacı prensliği pekiştirmek, güçlendirmek ve korumaktır; ancak prenslikten anlaşılan tebaası ve toprağının oluşturduğu nesnel bütün değil, prensin sahip olduğu şeyle, kendisine miras kalan ya da

10. De la Perrière, G., *Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les rèpubliques*. Paris: 1555.

fethettiği toprakla ve tebaasıyla ilişkisidir. İşte korunması gereken, prensin tebaası ve toprağıyla ilişkisi anlamındaki bu prensliktir, yoksa doğrudan ve temel olarak toprak ve o toprak üzerinde yaşayanlar değil. İşte yönetim sanatının ya da Machiavelli'nin sunduğu şekliyle prens olma sanatının taşıması gereken amaç bu hassas bağdır.

Bunun sonucu olarak Machiavelli'nin metninin analizi iki parçadan oluşacaktır: birincisi, tehlikeleri (nereden geldikleri, neden oluştukları, ciddiyetleri: hangileri daha çok ciddi, hangileri daha az ciddi) tanımlamak. İkincisi, prensin, onu kendi topraklarıyla tebaasına bağlayan bağ anlamında prensliğini korumasını sağlayacak güç ilişkilerini güdümleme sanatını geliştirmektir. Ana hatlarıyla, Machiavelli'nin *Prens*'inin, açık ya da örtük biçimde Machiavelli karşıtı olan bütün incelemelerde resmedildiği biçimiyle, özünde prensin kendi prensliğini elinde tutma becerisi hakkında bir inceleme olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Machiavelli karşıtı literatürün başka ve yeni bir şeyle, yeni yönetim sanatıyla değiştirmek istediği de bu *savoir-faire*'dir.* Prensliği muhafaza edebilmek, hiç de yönetim sanatına sahip olmakla aynı şey değildir.

Peki öyleyse, yönetim sanatını oluşturan nedir? Bu sorunu asli biçimiyle irdelemek için, Machiavelli karşıtı literatürün en eski metinlerinden birisine, yani Guillaume de La Perrière'in *Miroir Politique, contenant diverses manières de gouverner* metnine bakalım şimdi.

Machiavelli'ninkiyle karşılaştırıldığında hayal kırıklığına uğratacak kadar sığ olan bu metinde, birçok önemli şeyin ana çizgileriyle belirlendiği görülür. Her şey bir yana, La Perrière "yönetmek" ve "yönetici"yle neyi anlatmak istemekte, bu terimleri nasıl tanımlamaktadır? La Perrière, metninin 46. sayfasında şöyle yazar: "Yönetici terimi monarkı, imparatoru, kralı, prensi, lordu, yargıcı, piskoposu, vb. gösterebilir." La Perrière gibi yönetim sanatı üzerine yazan başkaları da, hep bir evi, ruhları, çocukları, bir eyaleti, manastırı, dinsel mezhebi ya da aileyi "yönetmek"ten söz edildiğini anlatmaktadır.

Sadece sözcüklerle ilgili olan bu noktalar gerçekte çok önemli

* Yetenek, beceri. (y.h.n.)

siyasi içerimlere sahiptir: Machiavelli'nin *Prens*'i, en azından bu yazarların yorumladığı biçimiyle, tanımı gereği kendi prensliğinde tektir ve orada dışsal ve aşkın bir konumdadır. Oysa, bir yandan yönetim pratiklerinin çok çeşitli olduğunu ve çok sayıda insanı (aile reisi, manastırın papazı, çocuğun ya da öğrencinin öğretmeni) kapsadığını, dolayısıyla çeşitli yönetim biçimlerinin olduğunu, prensin kendi devletiyle ilişkisinin bunlar içinde sadece tikel bir kip olduğunu görebiliriz. Öbür yandan, bütün bu diğer yönetim biçimleri devletlere ya da toplumlara içseldir. Baba aileyi, papaz manastırı, vb. devletin içinde yönetecektir. Dolayısıyla hem bir yönetim biçimleri çoğulluğu hem de bunların devlete içkin olduğunu görüyoruz: Bu etkinliklerin çeşitliliği ve içkinlikleri onları Machiavelli'nin prensinin aşkın tekilliğinden radikal olarak ayırır.

Gene de devlet ve toplum içinde birbiriyle bağıntılı olan bütün yönetim biçimleri arasında özel ve kesin bir biçim vardır; bu, bir bütün olarak devlete uygulanabilecek tikel yönetim biçiminin tanımlanması sorunudur. Bu doğrultuda La Motlie Le Vayer, yönetim sanatı biçimlerinin tipolojisini kurmaya çalıştığı ve bir somaki yüzyıla ait olan metinde, veliaht için hazırlanmış bir dizi eğitim yazısında, her biri belirli bir bilim ya da disiplinle ilgili olan üç temel yönetim tipi bulunduğunu söyleyecektir. Kendini yönetme sanatı ahlâkla; bir aileyi doğru yönetme sanatı ekonomiyle; nihayet devleti yönetme bilimi siyasetle ilgilidir. Ahlâkla ve ekonomiyle karşılaştırıldığında, La Mothe Le Vayer'nin çok açık biçimde belirttiği gibi siyaset kendine özgü bir doğaya sahiptir. Ortaya böyle bir tipoloji çıkmasına rağmen, burada önemli olan, yönetim sanatının daima bir tipin diğer tiple, ikinci bir tipin üçüncü bir tiple taşıdığı özsel bir sürekliliği muhafaza etmesiyle karakterize edilmesidir.

Toparlarsak, gerek prens doktrini gerekse hukuksal hükümranlık teorisi, aralarındaki esas süreksizliği açıklamak ve haklılığını ortaya koymak gibi bir görevle karşı karşıya olduğu için, prensin iktidarı ile diğer her tür iktidar biçimi arasında hep bir ayrım çizgisi çekmeye çalışırken; yönetim sanatındaki görev, hem yukarıya doğru hem de aşağıya doğru bir süreklilik saptamaktır.

Yukarıya doğru süreklilik, devleti iyi biçimde yönetmek isteyenin ilk önce kendini, kendi mallarını ve mirasını yönetmeyi öğrenmesinin gerekliliği anlamındadır; nitekim devleti başarıyla yönetmesi ancak bundan sonra mümkün olacaktır. Bu yukarıya doğru çizgi, La Mothe Le Vayer örneğinin gösterdiği gibi o zamanlar önemli bir mesele olan prensin eğitimini karakterize eder. La Mothe Le Vayer, veliahtın eğitilmesi amacıyla ilk olarak ahlâk üzerine bir inceleme, daha sonra bir ekonomi kitabı, ardından da siyasi bir inceleme kaleme almıştı.[11] Demek ki, yukarıya doğru sürekliliği güvence altına alacak olan prensin pedagojik formasyonu olacaktır. Öbür yandan, bir devlet iyi idare ediliyorsa o zaman ailenin reisinin de kendi ailesine, mallarına ve mirasına nasıl bakacağını bilmesi, yani bireylerin gerektiği gibi davranmaları anlamında aşağıya doğru bir süreklilik de vardır. Devletin iyi biçimde yönetilmesiyle aynı ilkeleri bireysel davranışlara ve ailenin idare edilmesine kadar götüren bu aşağıya doğru çizgi, tam bu sırada *polis* diye adlandırılmaya başlanmaktadır. Prensin pedagojik formasyonu yönetim biçimlerinin yukarıya doğru sürekliliğini, polis ise aşağıya doğru sürekliliğini gerçekleştirir. Bu sürekliliğin merkezi, *ekonomi* terimiyle adlandırılan ailenin yönetimidir.

Bu literatürün bütün örneklerinde göründüğü biçimiyle yönetim sanatı, esasında, ekonominin, yani aile bünyesinde bireyleri, malları ve sahip olunan varlığı yönetmenin (iyi bir babadan karısı, çocukları ve hizmetçilerine karşı yapması beklenen şeyler) ve aile servetini çoğaltmanın doğru biçiminin; babanın ailesine gösterdiği bu titiz ilginin devlet yönetimine nasıl sokulacağı sorusuna cevap vermekle ilgilidir.

Yönetim sanatının yerleşmesinin can alıcı noktası, ekonominin siyasi pratik alanına sokulmasıdır. Durum on altıncı yüzyılda böyleyken, on sekizinci yüzyılda da geçerliliğini korumuştur. Bu sonun, Rousseau'nun "Ekonomi Politik" başlıklı makalesinde de aynı çerçevede işlenir. Rousseau kabaca şöyle der: "Ekonomi" söz-

11. De la Mothe Le Vayer, F., *La Géographie et la Morale du Prince*, Paris, Courbé, 1651; *L'Œconomique du Prince*. Paris: Courbé, 1653. *La Politique du Prince*. Paris: Courbé, 1653.

cüğü yalnızca herkesin ortak refahı adına ailenin akıllıca yönetilmesi karşılığında kullanılabilir ve kökendeki ilk kullanımı da budur.[12] Sorun, diye yazar Rousseau, bunu, *mutatis mutandis* ve aşağıda gözlemleyeceğimiz bütün süreksizliklerle birlikte genel devlet yönetimi sorununa uygulamaktır. Dolayısıyla, bir devleti yönetmek, bütün devleti kapsayan bir ekonomi kurmak anlamına gelecektir ve bu şekilde yurttaşlar da, herkesin serveti ve davranışları da sıkı bir gözetim altında tutulacak, bir aile reisinin kendi evini ve mallarını gözetmesi gibi daima denetlenecektir.

On sekizinci yüzyılda iz bırakmış bir deyiş bunu çok iyi anlatır: Quesnay iyi yönetimden "ekonomik bir yönetim" diye söz eder. Yönetim sanatının artık ekonomi modeli biçiminde ve bu modele göre iktidarı kullanma sanatına dönüştüğü göz önüne alındığında, bu nosyon totolojik hale gelir. Gelgelelim, Quesnay'in "ekonomik yönetim"den söz etmesinin nedeni, ileride açıklayacağım nedenlerden dolayı, "ekonomi" sözcüğünün modern anlamını kazanmak üzere olmasıdır; kaldı ki, yönetimin özünün, yani iktidarı ekonomi biçiminde kullanma sanatının, günümüzde ekonomi demeye alıştığımız şeyi kendine ana amaç alması gerektiği de gene bu sıralarda görülmeye başlanmıştır.

On altıncı yüzyılda bir yönetim biçimini gösteren "ekonomi" sözcüğü, on sekizinci yüzyılda, kendi tarihimiz açısından kesinlikle temel önemde saydığım bir dizi karmaşık süreçten geçerek bir gerçeklik düzeyini, bir müdahale alanını anlatmaya başlayacaktır. Demek oluyor ki yönetmekle ve yönetilmekle anlatılmak istenen şey budur.

Guillaume de La Perrière'in bu kitabında şöyle bir bölüm vardır: "Yönetim, şeylerin, uygun bir amaca gidecek şekilde düzenlenmiş olan doğru düzenini gösterir."[13] Ben bu ikinci cümleyi yöneten ile yönetilenin tanımıyla ilgili olanların dışında, yeni bir dizi

12. "Ekonomi ya da oikonomi, *oikos* (ev) ve *nomos* (yasa) sözcüğünden gelir ve köken olarak, tüm ailenin ortak refahı için evin bilgece ve meşru yönetimi anlamını taşır." (Rousseau, J.-J., *Discours sur L'économie politique* [1755]; *Œuvres complètes*, c. III, *Du contrat social. Écrits politiques*. Paris: Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1964, s. 241.)

gözlemle ilişkilendirmek istiyorum.

"Yönetim, şeylerin doğru düzenidir." "Şeyler" sözcüğünde biraz duralım. Çünkü, Machiavelli'deki prensin gücünün nesnelerini oluşturan bütünü ele alırsak, Machiavelli'nin gözünde iktidarın nesnesinin ve bir anlamıyla hedefinin iki şey olduğunu görürüz: bir tarafta toprakları ile öbür tarafta halkı. Bu bakımdan Machiavelli, ortaçağdan on altıncı yüzyıla kadar kamu hukukunda hükümranlığı tanımlamış olan hukuksal bir ilkeyi kendi özel amaçlarına uyarlamıştır: hükümranlık şeyler üzerinde değil, öncelikle bir toprak parçası ve buna bağlı olarak o toprak parçasında oturan tebaa üzerinde uygulanır. Bu anlamıyla, toprak parçasının hem Machiavelli'ci prenslik hem de hukuk teorisyenleri ve felsefecileri için temel unsur olduğunu söyleyebiliriz. Açıktır ki bu topraklar verimli de olabilir verimsiz de; aynı şekilde, o topraklarda oturanlar zengin ya da yoksul, çalışkan ya da tembel olabilir. Ancak bu unsurların hepsi, prensliğin ve hükümranlığın temelini oluşturan toprak parçasıyla karşılaştırıldığında basit değişkenlerden ibarettir.

Oysa La Perrière'in metninde ise, tam tersine, yönetim tanımında toprak parçasına hiçbir şekilde değinilmediğini fark edersiniz. Burada şeylerin yönetimi söz konusudur. Peki, bu ne demektir? Bence bu, şeylerle insanları karşı karşıya getirme sorunu değil; tam tersine, yönetimin belirli bir toprak parçasında değil, insanların ve şeylerin meydana getirdiği karmaşık birimde etkili olduğunu gösterme sorunudur. Dolayısıyla, yönetimin ilgi alanına giren şeyler insanlar; ama ilişkileriyle, bağlarıyla, zenginlik kaynakları, geçim araçları, kendine göre özellikleri olan toprak parçası, iklim, sulama koşulları, verimlilik, vb. başka şeylerle iç içe geçmiş olan; âdetler, alışkanlıklar, hareket etme ve düşünme biçimleri, vb. başka şeylerle ilişkilerindeki insanlar; son olarak, gene açlık, salgın hastalık, ölüm gibi kazalar ve talihsizliklerle ilişkilerindeki insanlardır. Yönetimin bu şekilde anlaşılmış şeylerle, insanlar ve şeylerin bu şekilde iç içe girmesiyle ilgili olması, yönetim konulu bu incelemelerde kaçınılmaz olarak kullanılan metaforla, yani gemi metaforuyla da kolaylıkla doğrulanmaktadır. Bir gemiyi yönetme ne anlama gelir? Bu, o gemideki denizcilerin, ayrıca tek-

nenin ve taşıdığı eşyanın sorumluluğunu üstlenmek demektir; bir geminin başında durmak ayrıca rüzgârlarla, kayalarla ve fırtınalarla boğuşmak demektir; yönetilecek denizciler, idare edilecek gemi, sağ salim limana götürülecek yük ile rüzgârlar, kayalar, fırtınalar gibi olaylar arasında bir ilişki kurma etkinliği demektir. Bir geminin yönetilmesi bu şekilde nitelenir. Aynı sözleri bir hane için de söyleyebiliriz. Bir haneyi, bir aileyi yönetmek özünde ailenin mülkünü kollamak anlamına gelmez; bununla amaçlanan, aileyi oluşturan bireyler, onların sahip olduğu zenginlik ve ulaştıkları refah düzeyidir. Bir aileyi yönetmek, doğum ve ölüm gibi meydana gelebilecek bütün olaylarla boğuşmak, başka ailelerle işbirliğine girmek gibi atılabilecek her türlü adımı başarıyla yerine getirmek anlamına gelir. Yönetimi karakterize eden şey bu genel idare biçimidir ve ailenin toprak mülkiyeti ya da bir prens için bir toprak üzerinde hükümranlık kurmak ikincil şeylerdir. Esas olan, insanlardan ve şeylerden meydana gelen bu karmaşık yapıdır. Mülkiyet ve toprak parçası ise bu yapının değişkenlerinden sadece birisini oluşturur.

La Perrière'de rastladığımız biçimiyle şeylerin yönetimi teması, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda tekrar ortaya çıkar. Örneğin, *Anti-Machiavel*'inde bu soruna bir hayli sayfa ayırmış olan II. Frédéric şöyle der: Hollanda'yı Rusya'la karşılaştıralım; Rusya Avrupa devletleri içinde en geniş toprağa sahip olabilir, ama çoğunlukla bataklıklardan, ormanlar ve çöllerden oluşmuş olup, hiçbir faaliyeti ve sanayisi bulunmayan sefil insanlarla doludur; oysa, ufacık bir bölge olan ve çoğunlukla bataklıklardan oluşan Hollanda'ya baktığımızda, onu, önemli bir Avrupa devleti yapacak bir nüfusa, zenginliğe, ticari faaliyete ve filoya sahip olarak görürüz. Rusya ise daha yeni böyle olmaya başlamaktadır.

Demek ki yönetmek, şeyleri yönetmektir. Şimdi daha önce aktardığınız La Perrière'in metnine geri dönelim: "Yönetim, şeylerin, uygun amaca gidecek şekilde düzenlenmiş olan doğru düzenini gösterir." Yani yönetimin kendine göre bir erekselliği vardır ve bence bu bakımdan hükümranlıktan açık biçimde ayrılabilir. Aslında bununla, hükümranlığın felsefi ve hukuksal metinlerde saf

ve basit bir hak olarak sunulduğunu söylüyor değiliz; zaten hiçbir hukuk bilgini ya da *a fortiori* hiçbir teolog şimdiye kadar meşru hükümranın ereklerinden bağımsız olarak saf ve basit biçimde kendi iktidarını kullanmaya yetkili kılındığını ifade etmiş değildir. Hükümran, iyi bir hükümran olmak istiyorsa eğer, kendi amacını daima, "Herkesin ortak refahı ve selameti" diye koymak zorundadır.

Örnek olarak, on yedinci yüzyıldan alınmış bir metne bakalım. Pufendorf bu konuda şunları söyler: "Hükümran otorite, onlara [yöneticilere] yalnızca yetkilerini kamu yararına olan şeylerin elde edilmesi ve korunması amacıyla kullansınlar diye verilmiştir." Yönetici, aynı zamanda devletin yararına da olmadıkça, kendisine yarar sağlayan herhangi bir şeyle uğraşamaz. Peki, hukuk bilginlerinin dillerinden düşürmedikleri ve hükümranlığın sonu şeklinde sundukları bu ortak iyi ya da genel selametin içeriği nedir? Hukuk bilginlerinin ve teologların buna yükledikleri asıl içeriğe yakından bakacak olursak, "ortak iyi"nin istisnasız bütün tebaanın yasalara uydukları, kendilerinden beklenen görevleri yerine getirdikleri, kendilerine ayrılmış alanda ticaret yapmayı sürdürdükleri ve Tanrı'nın doğaya ve insanlara dayattığı yasalara uygun olduğu sürece yerleşik düzene karşı saygılı oldukları bir durumu anlattığını görebiliriz; başka bir deyişle, "ortak iyi" özünde, ya dünyevi hükümranın ya da mutlak hükümran olan Tanrı'nın yasalarına itaat etmek demektir. Başka bir deyişle, hükümranlığın ereğini, bu ortak ve genel iyiyi niteleyen de, hükümranlığa boyun eğilmesinden başka bir şey değildir. Bu hükümranlığın ereğinin döngüsel olduğu anlamına gelir; hükümranlığın ereği hükümranlığın uygulanmasıdır. İyi yasaya itaattir; dolayısıyla hükümranlık açısından yararlı olan da insanların itaat etmek zorunda olmalarıdır. Bu, teorik yapısı, ahlâki gerekçesi ya da pratik etkileri ne olursa olsun özsel bir döngüselliktir ve Machiavelli'nin prensin başlıca amacının kendi prensliğini muhafaza etmek olduğunu belirttiği zaman söylediklerine çok yakın düşer. Sonuçta hep kendine gönderme yapan hükümranlık ya da prenslik döngüsüne geri dönüyoruz.

La Perrière'in getirdiği yeni tanımla ve onun bir yönetim tanı-

mı getirme girişimiyle, yeni bir ereksellığin ortaya çıktığını görebileceğimize inanıyorum. Yönetim şeyleri, hukuk bilginlerinin metinlerinde söyleneceği gibi, "ortak iyi" biçiminde değil; yönetilen şeylerin hepsi açısından "uygun" olan bir ereğe götürecek şekilde doğru olarak düzenleme biçiminde tanımlanmaktadır. Bu, çoksayıda spesifik amacı içerimler. Sözgelimi yönetim, olabilecek en büyük miktarda zenginliğin üretilmesini, insanlara yeterli geçim araçları sunulmasını, nüfusun çoğalabilecek duruma gelmesini, vb. sağlamak zorunda kalacaktır. Dolayısıyla, genelde yönetimin amacı haline gelecek bir dizi spesifik ereksellik vardır. Bu çeşitli ereklere ulaşmak için şeyler düzenlenmelidir ve bu *düzenleme* terimi önemlidir; çünkü hükümranlığın amacını, yani yasalara itaati gerçekleştirmesini sağlayan şey yasanın kendisiydi. Yasa ve hükümranlık mutlak anlamda ayrılmazdı. Yönetim örneğinde söz konusu olan ise, tam tersine, insanlara birtakım yasalar dayatmak değil; tersine şeyleri yönlendirmek, yani yasalardan ziyade taktiklere başvurmak ve eğer gerekirse de yasalardan taktikler olarak yararlanmaktır. Yani şeyleri, birtakım araçlarla şu ya da bu ereğe ulaşılabilecek bir şekilde düzenlemektir.

Burada bence önemli bir dönüm noktasına geliyoruz: Hükümranlık, ereğini kendi bağrında taşıdığı ve kendi yasaları biçimindeki içsel araçlara sahip olduğu halde, yönetimin ereği kendisinin idare ettiği şeylerde, yönlendirdiği süreçlerin mükemmelleştirilmesi ve yoğunlaştırılmasındadır; ve yönetim araçları artık yasalar yerine bir taktikler dizisidir. Bu temaya on yedinci yüzyılda çok rastlandığı gibi, on sekizinci yüzyılda, yönetimin amaçlarına yasalarla ulaşılamayacağını açıkça ortaya koyan fizyokratların metinlerinde de açıkça rastlanır.

Nihayet, dördüncü bir saptamayı da La Perrière'in metniyle ilgili olarak yapalım: La Perrière, iyi bir yöneticinin sabırlı, bilge ve özenli olması gerektiğini söyler. Sabırdan kastettiği nedir? Bunu açıklamak için arıların kralı olan, arı kovanını tek bir arıyı sokmadan yöneten arı örneğini verir. Bu örnekle, Tanrı bize, iyi yöneticinin iktidarını kullanmak için bir iğneye, yani bir öldürme silahına, bir kılıca sahip olmak zorunda olmadığını mistik bir şekilde

göstermeyi amaçlamıştır. İyi yönetici öfkeli olmaktan çok sabırlı olmak zorundadır; ve yönetici niteliğine sahip kişinin özünü oluşturan şey öldürme hakkına, zor kullanma hakkına sahip olması değildir. Böyle bir zehirli iğne olmayınca geriye nasıl bir olumlu içerik kalacaktır? Bilgelik ve özen. Bilgelik, artık geleneksel anlamıyla, ilahi ve insanı yasaların, adaletin ve eşitliğin bilgisi olarak değil; daha çok, şeylerin bilgisi, ulaşılabilecek ve ulaşılması gereken amaçların ve bunlara ulaşmak için gerekli şeylerin düzeninin bilgisi olarak anlaşılır; hükümranın bilgeliğini oluşturacak olan bilgi bu bilgidir. Hükümranın özenine gelince, bu bir yöneticinin ancak yönetilenlere hizmet ediyormuş gibi düşünmesi ve ona göre hareket etmesi ilkesidir. İşte bu noktada da, La Perrière, sabahları en erken kalkan, geceleri en son yatan, kendisini onların hizmetinde gördüğü için hanesindeki herkesle ilgilenen aile reisi örneğini tekrar aktarır. Burada, yönetimin bu şekilde nitelenmesi ile Machiavelli'de gözlem ya da ona atfedilen prens fikri arasındaki farklılığı yakalayabiliriz. Kuşkusuz bu yönetim nosyonu, bütün yeniliğine rağmen, burada hâlâ çok ham ve kaba kalmaktadır.

Yönetim sanatı teorisi ve nosyonunun yukarıdaki şematik sunuluşu on altıncı yüzyılda salt soyut bir olay olarak kalmamıştı ve onunla ilgilenenler yalnızca siyaset teorisyenleri değildi. Bence yönetim sanatının siyasi gerçeklikle var olan bağlarını açıkça tanımlamak mümkündür: Yönetim sanatı teorisi bir yandan, on altıncı yüzyılın başlangıcından itibaren, geniş topraklara sahip monarşilerin idari aygıtlarının gelişmesi, yönetim aygıtlarının ortaya çıkışıyla bağıntılıyken; öbür yandan, on altıncı yüzyılın sonunda gelişip on yedinci yüzyılda önem kazanmaya başlayan, özünde, iktidarının bütün farklı unsurları, boyutları ve faktörleriyle devlet bilgisinden, "istatistik" terimiyle karşılanan anlamıyla devlet biliminden oluşan bilgi biçimleri ve analizleriyle de bağıntılıydı. Üçüncüsü ve sonuncusu, bu yönetim sanatı arayışını merkantilizm ve kameralizmle ilişkilendirmeden yapamayacağımızı düşünüyorum.

Çok şematik bir dille belirtecek olursak: Yönetim sanatı kristalleşmiş biçimde ilk ifadesini on altıncı yüzyılın sonu ile on yedinci yüzyılın başlangıcında bulur: Yönetim sanatı, bizim bugün

yüklediğimiz olumsuz ve küçültücü anlamıyla (sadece devletin çıkarına hizmet edecek şekilde hukuk, eşitlik ve insanlık ilkelerini çiğneyerek) değil; tam ve olumlu anlamıyla anlaşılan hikmeti hükümet teması etrafında yükselir. Bu olumlu anlama göre, devlet kendisine içkin olan ve sadece doğal ya da ilahi yasalardan, bilgelik ve sağduyu ilkelerinden çıkarılamayacak olan rasyonel ilkeler doğrultusunda yönetilir. Doğa gibi devletin de, her ne kadar farklı bir türde olsa bile, kendine göre bir rasyonelliği vardır. Buna karşılık yönetim sanatı, kendini aşkın kurallarda, kozmolojik modellerde ya da felsefi-ahlâki bir idealde temellendirmeye çalışmaktansa, kendi rasyonelliğinin ilkelerini devletin spesifik gerçekliğinde aramak zorundadır. Ben dersimin bundan sonraki bölümünde, devlet rasyonelliğinin bu ilk biçiminin unsurlarını inceleyeceğim. Yalnız daha ilk başta, "hikmeti hükümet"in bu biçiminin on sekizinci yüzyılın başlangıcına kadar etkisini koruyan yönetim sanatının gelişmesine bir engel işlevi gördüğünü söyleyebiliriz.

Bunun pek çok nedeni vardır. İlk olarak, kesinlikle tarihsel nedenler vardır: On yedinci yüzyılda yaşanan büyük krizler: önce, getirdiği yıkımla Otuz Yıl Savaşı: daha sonra, yüzyılın ortalarında patlak veren köylü ve şehir isyanları; son olarak mali kriz, on yedinci yüzyılın sonunda bütün Batı monarşilerini sarsan geçim araçlarındaki kriz. Yönetim sanatı ancak bir genişleme döneminde, yani on yedinci yüzyıla başlangıcından sonuna kadar damgasını vuran büyük askeri, siyasi ve ekonomik sıkıntıların dışında yayılabilir ve gelişebilirdi. Yani, yönetim sanatının yayılmasını engelleyen yoğun ve temel tarihsel nedenler bulunuyordu. On altıncı yüzyılda formüle edilen bu doktrinin, on yedinci yüzyılda, ayrıca, fazla hoşlanmadığım ifadeleri kullanacak olursam, zihinsel ve kurumsal yapılar diye adlandırılabilecek bir dizi başka faktörle de engellendiği kanısındayım. Bununla birlikte, hükümranlığın uygulanması sorununun hem teorik bir sorun olarak hem de bir siyasi örgütlenme ilkesi olarak öne çıkışı, hükümranlık merkezi sorun olarak kaldığı sürece burada temel bir etkendi. Hükümranlık kurumları temel siyasi kurumlar olduğu ve iktidarın uygulanması hükümranlığın uygulanması olarak kavrandığı sürece, yönetim sana-

tı spesifik ve özerk bir tarzda gelişemezdi; bana sorarsanız, merkantilizm bunun iyi bir örneğidir. Merkantilizm, siyasi pratikler ve devlet bilgisi düzeyinde bu yönetim sanatına yönelik ilk girişim, deyiş uygun düşerse yönetim sanatının ilk kez onaylanmasını temsil ediyordu; bu anlamıyla, aslında merkantilizmin, La Perrière'in metninde gerçeklik düzleminden çok ahlâki düzlemde tanımlanan bu yönetim sanatındaki rasyonelliğin ilk eşiğini temsil ettiğini söyleyebiliriz. Merkantilizm iktidarın bir yönetim pratiği olarak kullanılmasının rasyonelleşmesinin ilk örneğidir. Merkantilizmle birlikte ilk defa bir yönetim taktiği olarak yararlanılabilecek bir devlet bilgisinin gelişmesine tanık oluruz. Gerçi merkantilizm, tam da hükümranın gücünü temel amaç olarak benimsemesi nedeniyle engellenmiş ve gelişmesi önlenmişti. Merkantilizm ülkenin sahip olduğu zenginliği arttırmaktan ziyade yöneticinin servet biriktirmesinin, hazinesini kurmasının ve siyasetini uygulamak için kullanacağı orduyu oluşturmasının yol..nu aramıştır. Merkantilizmin benimsediği araçlar, yasalar, kararnameler ve düzenlemeler; başka bir deyişle hükümranlığın geleneksel silahlarıdır. Amaç hükümranlığın gücü, araç hükümranlığın araçlarıdır: Merkantilizm, bilinçli bir yönetim sanatının getirdiği imkânları, doğası gereği onları engelleyen zihinsel ve kurumsal bir hükümranlık yapısı içine sokmaya çalışıyordu.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, yönetim sanatı, bütün on yedinci yüzyıl boyunca ve on sekizinci yüzyılın başlarında merkantilizmin kullandığı temaların silinip yok olmasına kadar, iki kutup arasında hareket yeteneğini kaybetmiş bir durumda kalmıştır. Yönetim sanatı, hükümranlık sorunu ve kurumunun aşırı ölçüde geniş, soyut, katı çerçevesi içinde kapana kısılmıştı. Bu yönetim sanatı, böyle bir sanatın kurallarını hükümranlık teorilerinin yenilenmiş bir versiyonundan türeterek kendini, deyiş yerindeyse, hükümranlık teorisiyle uzlaştırmayı denemiştir. Zaten sözleşme teorisini ifade eden ya da ritüelleştiren on yedinci yüzyıl hukukçularının devreye girdiği nokta da tam burasıdır. Toplumsal sözleşme teorisi, kurucu sözleşmenin, hükümran ile tebaanın karşılıklı taahhütlerinin, yönetim sanatının genel ilkelerinin türetilmesi için bir tür teorik mat-

ris olarak işlev görmesini sağlar. Gelgelelim, toplumsal sözleşme teorisi, hükümran ile tebaa arasındaki ilişki üzerinde çok fazla durduğu için kamu hukuku teorilerinde çok önemli bir rol üstlenmesine rağmen; pratikte, Hobbes örneğiyle de kanıtlandığı gibi (Hobbes bir yönetim sanatının yönlendirici ilkelerini arıyor olsa da), kamu hukukunun genel ilkelerinin formüle edilmesi aşamasından öteye gidememiştir.

Bir yanda, çok geniş, çok soyut ve çok katı olan bu hükümranlık çerçevesi, öbür yanda ise çok ince, zayıf ve etkisiz olan başka bir model, aile modeli vardı. Yönetim sanatı ya hükümranlığın genel biçimiyle birleşmeye çalışıyor ya da aynı zamanda, aile yönetimi olan somut modeli benimsiyordu. Yönetenin devleti, bir ailenin yönetilebileceği kadar kesin, titiz bir biçimde yönetebilmesi için ne yapmalıydı? Üstelik bu noktada da, o zamanlar hâlâ aile ile evin oluşturduğu küçük bütünden başka bir anlama gelmeyen ekonomi fikri bir engel oluşturuyordu. Bir yanda ev ve aile babası, diğer yanda devlet ve hükümran; yönetim sanatı, bu ikisi arasında kendi boyutunu bulamıyordu.

Öyleyse, yönetim sanatı bu engellerden nasıl kurtulabilmiştir? Burada devreye gene birtakım genel süreçler girer: Tarihçilerin yakından bildiği bir dizi döngüsel süreç sayesinde tarımsal üretimin genişlemesiyle bağlantılı olarak büyüyen para bolluğuyla ilişkili olarak, on sekizinci yüzyılda görülen demografik büyüme. Eğer bu genel tabloyu yansıtıyorsa, o zaman, daha kesin bir dille, nüfus sorununun ortaya çıkışıyla yönetim sanatının taze açılımlar bulduğunu; daha doğrusu, yönetim bilimi, ekonomi temasının aileninkinden farklı bir düzlemde yeniden merkezi bir öneme kavuşması ve nihayet nüfus sorununun birbiriyle bağlı olduğu ve tek tek unsurlarıyla yeni baştan kurulması gereken hassas bir sürecin yaşandığını söyleyebiliriz.

Yönetim biliminin gelişmesiyledir ki ekonomi nosyonu, bugün "ekonomik" diye nitelediğimiz farklı bir gerçeklik düzleminde odaklanmaya başlamıştır ve gene yönetim bilimi sayesinde nüfusa özgü olan sorunları saptamak mümkün hale gelmiştir. Ama bunun tersi yönde spesifik nüfus sorunlarının algılanması ve ekonomi di-

ye adlandırdığımız gerçeklik alanının diğer alanlardan ayrılması sayesinde, yönetim sorununun da nihayet hukukla hükümranlık çerçevesinin dışında düşünülmeye, üzerinde kafa yorulmaya ve hesaplanmaya başlandığını söyleyebiliriz. Üstelik, merkantilist gelenekte, yalnızca, hükümranlığın biçimine göre işleyen monarşik bir yönetim içerisinde ve bu yönetimin yararına var olan "istatistik", şimdi başlıca teknik etken ya da bu yeni teknolojinin başlıca teknik etkenlerinden birisi haline gelmektedir.

Nüfus sorunu yönetim sanatı üzerindeki sınırlamaların kalkmasını nasıl mümkün kılmıştır? Nüfus perspektifi, spesifik nüfus fenomenine yüklenen gerçeklik, aile modelinin kesin olarak ortadan kalkmasını ve ekonomi nosyonunun başka bir düzlemde yeniden merkeze oturmasını sağlar. Aslında, istatistik o zamana kadar idari çerçeve içinde yani hükümranlığın işlerliği çerçevesinde sürdürüldüyse, zamanla nüfusun kendine göre düzenlilikleri, nüfus oranları, hastalık oranları, kıtlık döngüleri, vb. olduğu da ortaya çıkar; istatistik ayrıca, nüfus alanının bir dizi içkin, bileşik etkiler taşıdığını, örneğin büyük salgın hastalıklar, yerel ölüm oranları, büyüyen emek ve servet sarmalları gibi fenomenlerin aile fenomenlerine indirgenemeyeceğini; son olarak da kendi alışkanlıklarıyla, etkinlikleriyle, vb. nüfusun spesifik ekonomik etkilerde bulunduğunu gösterir. İstatistik, nüfusun spesifikliğinin aile boyutuna indirgenemeyeceğini de ortaya koyar. Aile, dinsel ya da ahlâki değerlerin kalıntısı olan bazı temalar dışında, artık yönetim modeli olarak geçerliliğini kaybetmektedir. Öbür yandan, artık ön plana çıkan nüfusun içsel bir unsuru, nüfusun yönetiminin temel bir aracı olarak görülen ailedir.

Başka bir deyişle, nüfusun ortaya çıkışından önce, yönetim sanatının, aile modelinin ve ekonominin bir ailenin yönetilmesi biçiminde tasarlanmasının dışında bir modele dayanarak anlaşılması olanaksızdı. Oysa, nüfusun kesinlikle aileye indirgenemeyeceği anlaşıldığı andan itibaren de, aile nüfusun karşısında ikincil bir önem edinir ve nüfusun içsel bir unsuru olarak görünmeye başlar; yani artık bir model değil, bir kesit olarak var olur. Ama gene de ayrıcalıklı bir kesit olarak kalır; çünkü, nüfus hakkında (cinsel

davranışlar, demografi, tüketim, vb. konularında) bilgi edinmek gerektiği zaman, buna ancak aile kanalıyla ulaşılabilir. Tabii aile de bir modelden ziyade bir araca dönüşmektedir burada: İyi yönetimin hayali modelini oluşturmasa bile, nüfusun yönetilmesi açısından ayrıcalıklı bir araçtır. İşte bir model olmaktan bir araç olmaya doğru bu kayış, bence mutlak anlamda temel önem taşımaktadır ve aile on sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren nüfusun karşısında bu araç olma boyutuyla görünmektedir: Ölüm oranını düşürme, evliliğe özendirme, aşılama, vb. kampanyaların kurumsallaştırılmasının kaynağı budur. Demek ki nüfus temasının yönetim sanatı alanına bir engel oluşturmamasını sağlayan etken, ailenin yönetim modeli olma konumunun sona ermesidir.

İkinci olarak, nüfus öncelikle yönetimin nihai amacı olarak görünmeye başlar. Hükümranlığın tersine yönetimin nihai amacı yönetme ediminin kendisi değil; nüfusun refahı, nüfusun koşullarının iyileştirilmesi, zenginliğinin, yaşam süresinin, sağlığının, vb. artmasıdır. Yönetimin bu amaca ulaşmak için başvuracağı araçlar bir anlamıyla nüfusa içkindir; bu araçların hepsi nüfusun kendisine özgüdür. Nitekim yönetim de bu doğrultuda ya doğrudan geniş çaplı kampanyalarla ya da dolaylı olarak, halk tamamen farkında olmasa bile, doğum oranlarının yükseltilmesini, nüfus akışının belirli bölgelere ya da faaliyetlere doğru yönlendirilmesini, vb. mümkün kılacak tekniklerle nüfusun kendisi üzerinde çalışacaktır. Nüfus artık hükümranın iktidarından çok yönetimin amacını temsil etmektedir; nüfus ihtiyaçların, özlemlerin öznesidir, ama aynı zamanda, yönetimin ellerinde bir nesne durumundadır; yönetim karşısında ne istediğinin farkındadır, ama kendisine yapılanların farkında değildir. Gerek nüfusu oluşturan tek tek her birey düzeyinde olsun, gerekse bireysel çıkarları ve özlemleri bir kenara bırakarak doğrudan nüfus düzeyinde olsun, nüfusun yönetilmesinin yeni hedefi ve temel aracı çıkardır. Bu süreç, yeni bir sanatın, daha doğrusu kesinlikle yeni taktik ve tekniklerin doğuşunu gösterir.

Son olarak on altıncı yüzyıl metinlerinin hükümranın sabrı olarak adlandırdığı şey nüfusun çevresinde örgütlenir; şu anlamda ki, rasyonel ve bilinçli bir tarzda yönetebilmek için yönetimin bütün

gözlemlerinde ve bilgisinde dikkate alması gereken nesne nüfustur. Bir yönetim bilgisinin oluşması, daha geniş anlamda nüfusla ilgili tüm süreçlerin, yani bugün ekonomi dediğimiz şeyin bilgisinden hiçbir biçimde ayrılamaz. Son konuşmamda ekonomi politiğin oluşmasının, zenginliğin tüm unsurları arasından yeni bir öznenin, nüfusun ortaya çıkışına bağlı olduğunu söylemiştim; ekonomi politik diye adlandırılan yeni bilim, nüfus, toprak parçası ve zenginlik arasındaki sürekli ve çok çeşitli ilişkilerin oluşturduğu yeni ağın algılanmasından ortaya çıkar. Ve buna da, yönetimin karakteristik bir müdahalesi, yani ekonomi ve nüfus alanında görülen müdahalesi eşlik eder. Başka bir deyişle, bir yönetim sanatından siyaset bilimine, hükümranlık yapılarının hâkim olduğu bir rejimden yönetim teknikleriyle yönetilen bir rejime geçiş, on sekizinci yüzyılda nüfus teması ve sonuçta ekonomi politiğin doğuşu çevresinde olmuştur.

Bununla, yönetim sanatının siyaset bilimine dönüşmeye başladığı andan itibaren, hükümranlığın oynadığı rolü sürdüremez hale geldiğini söylüyor değiliz; tam tersine, hükümranlık sorunu hiçbir zaman o anda olduğundan daha etkili biçimde gündeme gelmemiştir. Bunun nedeni, hükümranlığın artık, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda olduğu gibi, bir hükümranlık teorisinden bir yönetim sanatı çıkarma girişimini değil; tersine, böyle bir sanat zaten var olduğu ve yayılmakta olduğu için, bir devleti niteleyen hükümranlığa hangi hukuksal ve kurumsal biçimi, hangi yasal temeli yükleyebileceğimizi anlama girişimini kapsıyor olmasıydı. Bunu görmek için Rousseau'nun iki metnini kronolojik sırayla okumak bile yeter. *Ansiklopedi*'deki "Ekonomi Politik" makalesinde, Rousseau'nun yönetim sanatı sorununu aşağıdaki saptamayı yaparak nasıl ele aldığını görebiliriz (zaten metin bu açıdan bakıldığında karakteristik bir özellik taşımaktadır): "Ekonomi" sözcüğü, babanın aile mülkünü idare etmesini gösterir; oysa bu model, geçmişte geçerli olmuşsa bile, artık kabul edilemez. Rousseau'ya göre, bugün ekonomi politiğin aile ekonomisi olmadığını biliriz; Rousseau, fizyokratlara, istatistiğe ya da genel nüfus sorununa açıkça değinmeden, "ekonomi politik"in ekonomisinin eski aile modeline

indirgenemeyecek olan bütünüyle yeni bir anlam kazanmasında somutlanan bu dönüm noktasını çok iyi yakalar. Ve bu makalede yönetim sanatına yeni bir tanım getirme görevine soyunur. Daha sonra yazdığı *Toplumsal Sözleşme*'de ortaya attığı sorun, doğa, sözleşme ve genel istenç gibi kavramları kullanarak, aynı zamanda hem hukuksal bir hükümranlık ilkesine hem de bir yönetim sanatının tanımlanıp nitelenebilmesini sağlayan unsurlara yer verebilecek genel bir yönetim ilkesi geliştirmenin nasıl mümkün olabileceğidir. Sonuçta hükümranlık, yeni bir yönetim sanatının ortaya çıkışıyla, hatta siyaset bilimi olma eşiğini atlamış bir yönetim biçiminin kendini göstermesiyle bile ortadan kalkmış olmaz; tam tersine, hükümranlık sorunu her zamankinden daha şiddetli bir niteliğe kavuşur.

Disipline gelince, bu da ortadan kalkmış olmaz. Disiplinin örgütlenme kipleri, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda içinde gelişmiş olduğu bütün kurumlar (okullar, imalathaneler, ordular, vb.), bütün bunlar ancak büyük idari monarşilerin gelişmesi temelinde anlaşılabilir; ancak öbür yandan da disiplin, hiçbir zaman bir nüfusu yönetmek açısından önemli hale geldiği andan daha önemli ya da değerli olmamıştır. Nüfusun yönetilmesi, sadece kolektif olgular ya da onun bileşik etkileri düzeyinde geçerli değildir; ayrıca, nüfusun en derin yönleriyle ve bütün ayrıntılarıyla birlikte yönetilmesini de içerimler. Nüfusun yönetilmesi nosyonu hükümranlığın temeli (Rousseau'yu düşünün) sorununu olduğu gibi, disiplinlerin gelişmesinin zorunluluğu (başka bir yerde [*Gözetleme ve Cezalandırma*] analiz etmeye çalıştığım bütün disiplinler tarihini düşünün) da daha şiddetli hale getirir.

Demek oluyor ki olayları, hükümranlık toplumunun yerine disiplinci toplumun geçmesi, daha sonra da disiplinci toplumun yerine yönetim toplumunun geçmesi terimleriyle görmemeliyiz. Aslında bir üçgenle karşı karşıyayız: Bu hükümranlık-disiplin-yönetim üçlüsünün asli hedefi nüfus, temel mekanizması ise güvenlik aygıtlarıdır. Her halükârda, yönetim seçimi sorununun sonucu olarak hükümranlığın sabitlerini yerle bir eden hareket, nüfusun bir bilgi kaynağı, bir müdahale alanı ve yönetim tekniklerinin bir

amacı olarak ortaya çıkışını sağlayan hareket ile ekonomiyi gerçekliğin spesifik bir kesimi ve ekonomi politiği de yönetimin bu alandaki müdahalesinin bilimi ve tekniği olarak tanımlayan süreç arasındaki derin tarihsel bağlantıyı göstermek istedim. Bu üç hareket, yönetim, nüfus ve ekonomi politik hareketleri on sekizinci yüzyıldan itibaren güçlü bir çizgi oluşturmuştur ve bu çizginin yok olması günümüzde bile söz konusu değildir.

Sonuç olarak, yeniden düşündüğümde bu yıl başladığım ders dizisine koymak istediğim kesin başlığın başlangıçta seçtiğim "Güvenlik, toprak ve nüfus" olmadığına karar verdim: Yapmaya çalıştığım şeyi "Yönetimsellik" olarak adlandırmak isterim. Bu sözcükle üç şey demek istiyorum:

1. Hedefi nüfus, temel bilgi biçimi ekonomi politik ve esas teknik araçları güvenlik aygıtları olan bu çok spesifik ama karmaşık iktidar biçiminin uygulanmasını sağlayan kurumlar, prosedürler, analizler ve düşünceler, hesaplar ve taktiklerden oluşan bütün.

2. Bir yanda tüm spesifik yönetim aygıtları dizisinin oluşumu, öte yanda da tüm bir bilgi kompleksinin gelişimiyle sonuçlanan ve yönetim olarak adlandırılabilecek bu iktidar türünü uzun bir süre içinde ve tüm Batı'da diğer tüm biçimler üzerinde üstünlük kurmaya götüren eğilim.

3. On beşinci ve on altıncı yüzyılda idari devlete dönüşmüş olan ortaçağ adalet devletinin yavaş yavaş yönetimselleştiği süreç ya da sürecin sonucu.

Hepimiz devlet sevgisi ya da korkusunun günümüzde yarattığı derin etkiyi biliyoruz; devletin doğuşu, tarihi, ilerleyişi, iktidarı ve yaptığı şiiistimallere ne kadar dikkat edildiğini biliyoruz. Devlet sorununa yüklenen aşırı değer temelde iki biçimde ifade bulur: Birincisi doğrudan, duygusal ve trajik biçim, karşımızdaki soğuk yüzlü canavar lirizmidir. Ama devlet sorununa aşırı değer yüklemenin bariz biçimde indirgemeci olduğu için paradoksal olan ikinci bir biçimi daha vardır: Bu da devleti üretim güçleri ile üretim

ilişkileri gibi belli işlevlere indirgeyen analiz biçimidir, ama devletin rolünün görece önemiyle ilgili indirgeyici görüş yine de devleti saldırılması gereken bir hedef ve ele geçirilmesi gereken ayrıcalıklı bir mevki olarak mutlak anlamda temel hale getirir. Ama devlet ne bu birliğe, bireyselliğe, katı işlevselliğe, ne de açık konuşmak gerekirse bu öneme günümüzde tarihin hiçbir döneminde olduğundan daha fazla sahip değildir. Belki de aslında devlet önemi çoğumuzun düşündüğünden çok daha sınırlı olan bileşik bir gerçeklik ve mitleştirilmiş bir soyutlamadan öte bir şey değildir. Belki de modernlik için –yani bugünümüz için– önemli olan toplumun devletleştirilmesinden çok devletin "yönetimselleştirilme"sidir.

İlk olarak on sekizinci yüzyılda keşfedilen bir "yönetimsellik" çağında yaşıyoruz. Devletin bu yönetimselleşmesi benzersiz biçimde paradoksal bir fenomendir; çünkü eğer yönetimsellik sorunları ve yönetim teknikleri fiilen tek siyasi mesele, siyasi mücadele ve muhalefet için tek mekân haline gelmişse, bunun nedeni devletin yönetimselleşmesinin aynı zamanda devletin varlığını sürdürmesini sağlayan şey olmasıdır. Ayrıca devletin bugünkü halini, devlete hem içsel hem de dışsal olan bu yönetimselliğe borçlu olduğu varsayılabilir; çünkü devletin neyi yapıp neyi yapamayacağının, kamusal olan ile özel olan arasındaki ayrımın vb. sürekli olarak tanımlanmasını ve yeniden tanımlanmasını sağlayan şey yönetimsellik taktikleridir. Böylece devlet yalnızca varlığını sürdürebilmesinde, devletin sınırları ise yönetimselliğin genel taktikleri temelinde anlaşılabilir.

Belki de çok global, kaba ve eksik biçimde de olsa, Batı'daki büyük iktidar biçimleri ile ekonomilerini bile şu biçimde kurabiliriz: İlk olarak ve öncelikle feodal türde toprak rejiminden doğmuş olan ve genel hatlarıyla tüm bir yükümlülük ve yasama oyunuyla birlikte bir yasa –geleneksel yasalar ya da yazılı yasalar– toplumuna tekabül eden adalet devleti; ikinci olarak, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda, feodal türde değil, ulusal sınırlarla çevrili bir toprakta doğmuş olan ve bir düzenleme ve disiplin toplumuna tekabül eden idari devlet; son olarak da, artık özünde toprağı kapla-

dığı alanla değil, bir kitleyle –hacmi, yoğunluğu ve elbette üzerinde uzandığı ancak yalnızca bileştirici parçalarından biri olan arazisiyle nüfus kitlesi üzerinden– tanımlanan yönetim devleti. Esas olarak nüfusa dayanan ve ekonomik bilgiye gönderme yapan ve bu bilginin araçlarını kullanan bu yönetim devleti, güvenlik aygıtları tarafından denetlenen bir topluma tekabül eder.

Bundan sonraki derslerde yönetimselliğin nasıl bir yandan arkaik Hıristiyan pastoral modelinden ve öte yandan Westphalia Antlaşması'yla Avrupa çapında mükemmelleştirilmiş bir diplomatik-askeri teknikten doğduğunu; ayrıca yönetimselliğin sahip olduğu boyutları ancak oluşumu yönetim sanatıyla tam anlamıyla çağdaş olan ve on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki eski anlamıyla *polis* olarak bilinen bir dizi spesifik araç sayesinde edinebildiğini göstermeye çalışacağım. Pastorallik, yeni diplomatik-askeri teknikler ve son olarak *polis*: Bence Batı tarihindeki bu temel fenomeni, devletin yönetimselleşmesini mümkün kılan üç unsur budur.

Çev.: Osman Akınhay-Ferda Keskin

XVI

Şah yüz yıl geç kaldı*

Tahran. Paris'ten yola çıkışım sırasında, bana herkes değişik bir şekilde şunları söyledi: "İran bir modernleşme krizinden geçiyor. Küstah, beceriksiz ve otoriter bir hükümran sanayileşmiş ülkelerle yarışmaya kalkışıyor ve gözlerini 2000 yılına dikmiş durumda; geleneksel topluma gelince, bu hükümranı izleyemez durumda ve izlemek de istemiyor; küskün, hareketsiz duruyor, geçmişine geri çekilmiş ve binlerce yıllık geçmişi olan inançlar adına gerici bir ruhban sınıfından himaye istiyor."

* "La scia ha cento anni di ritardo", *Corriere della sera*, cilt 103, no. 230, 1 Ekim 1978, s. 1. M. Foucault'nun verdiği başlık "Modernleşmenin Ayakbağı"dır. Bu makale Farsça'ya çevrilmiş ve Tahran Üniversitesi'nin ekim ayının sonunda yeniden açılışı sırasında öğrenciler tarafından üniversitenin duvarlarına asılmıştır.

Başarılı analistlerin, gelecekte hangi siyasi biçimin geleneksel İran'ı zorunlu modernleşmesiyle uzlaştıracağını ciddi biçimde kendilerine sorduklarını defalarca işitim: Liberal bir monarşi mi, parlamenter bir sistem mi, güçlü bir başkanlık sistemi mi?

Tahran'a kafamda bu sorularla vardım. Bu soruları yirmi kez sormuştum. Ve yirmi cevap almıştım: "Şah tahtta kalsın, ama yönetmesin." "1906 Anayasası'na geri dönülşün." "Kesin kararlar almadan önce bir süre naiplik oluşturulsun." "Şah tamamen veya kısmen çekilmelidir." "Pehleviler ülkeyi terk etmeli ve bir daha kendilerinden söz ettirmemeli." Ama, tüm bu cevapların altında hep aynı nakarat: "Her halükârda, *bu rejime* razı değiliz." Hiç ilerleme kaydetmemiştim.

Bir sabah, kapalı perdelerinden arabaların dayanılmaz bir hal almış gürültüsünden başka bir şeyin sızmadığı büyük bir boş dairede, bana söylendiğine göre ülkenin önemli siyasi çehrelerinden biri olan bir muhalifle görüştüm. Polis tarafından aranıyordu; çok sakin, çok ihtiyatlı biriydi; pek el kol hareketi yapmıyordu, ama elini açtığında derin yara izleri görülüyordu: Polise önceden de düşmüştü.

"Niçin mücadele ediyorsunuz?

— Despotizmi ve kokuşmuşluğu yıkmak için.

— Önce despotizmi mi yoksa kokuşmuşluğu mu?

— Despotizm kokuşmuşluğu ayakta tutuyor, kokuşmuşluk da despotizmi destekliyor.

— Şah'ın çevresindekiler tarafından sık sık ileri sürülen, her zaman geri kalmış bir ülkeyi modernleştirmek için güçlü bir iktidarın gerektiği şeklindeki düşünceye ne diyorsunuz? Hâlâ yetersiz yönetilen bir ülkede modernleşmenin kokuşmuşluğa yol açmadan edemeyeceği düşüncesine ne diyorsunuz?

— Bizim reddettiğimiz şey de tam budur, modernleşme-despotizm-kokuşmuşluk birliğidir bu.

— Kısacası 'bu rejim' dediğiniz şey bu.

— Kesinlikle."

Ve birden aklıma, sekiz günden fazla sürmüş bir grevden sonra henüz açılmış pazarı ziyaret ederken beni çok etkilemiş olan kü-

çük bir ayrıntı geldi: On dokuzuncu yüzyıl gazetelerindeki reklamlarda görülebilecek türden büyük ve süslü püslü, inanılmaz dikiş makinelerinden onlarcası sergilerde diziliydi; eski Fars minyatürlerini kabaca taklit eden sarmaşık, çeşitli bitkiler ve gonca biçimdeki küçük desenlerle süslenmişlerdi. Hükmü kalmamış bir Doğu'nun işaretini taşıyan kullanım dışı, Batı işi bu aletlerin hepsinin üzerinde şu yazıyordu: "Made in South Corea."

O zaman, kısa süre önceki olayların, en geri kalmış grupların çok kaba bir modernleşme karşısındaki geri çekilmesi olmadığını; kendisi bir *arkaizm* olan bir *modernleşmenin* bütün bir kültür ve bütün bir halk tarafından reddi olduğunu anladığımı düşündüm.

Şah'ın bahtsızlığı bu arkaizmle bütünleşmiş olmasıdır. Şah'ın suçu, geçmişin bu parçasını, artık bunu istemeyen bir şimdiki zamanın içinde kokuşmuşluk ve despotizm yoluyla korumasıdır.

Evet, siyasi proje olarak ve toplumsal dönüşüm ilkesi olarak modernleşme İran'da geçmişe ait bir şeydir.

Şah'ın modernleşmeye vermek istediği son biçimlerin hatalar ve yenilgiler nedeniyle iflas ettiğini söylemek istemiyorum sadece. 1963'ten beri iktidarın bütün büyük girişimlerinin şimdi reddedildiği, üstelik tüm toplumsal sınıflar tarafından reddedildiği doğrudur. Tarım reformundan büyük toprak sahipleri şikâyetçidir, ama küçük bir toprak parçasına sahip olur olmaz borçlanan ve şehre göç etmek zorunda kalan küçük köylüler de şikâyetçidir. Zanaatkârlar ve küçük sanayiciler şikâyetçidir; çünkü bir iç paza-rın yaratılması esas olarak yabancı ürünlere yaramıştır. Bugünkü şehirleşme biçimlerinin boğduğu eski tarz çarşı esnafı şikâyetçidir. Ulusal bir sanayinin gelişimine bel bağlayan, ama ellerinden sermayelerini Kaliforniya bankalarına veya Paris'teki gayrimenkullere yatırarak yönetici kastı taklit etmekten başka bir şey gelmeyen zengin sınıf şikâyetçidir.

Dolayısıyla, artık istenmeyen "modernleşme", bu bir dizi içler acısı yenilgidir. Ama aynı zamanda daha eskiye dayanan bir şeydir. Bugünkü hükümranın bir parçasıdır ve onun varlık nedenidir. Sadece yönetiminin değil, hanedanlığının da temelinde olan bir şeydir.

1921 yılında, Kazak alayının başındaki Rıza Han İngilizler tarafından iktidara teşvik edildiğinde kendini Atatürk'ün dengi olarak gösterdi. Kuşkusuz bir taht gaspı söz konusuydu, ama Mustafa Kemal'den ödünç alınan üç hedef için: Milliyetçilik, laiklik, modernleşme. Oysa, ilk iki hedefe Pehleviler asla erişemezdi. Milliyetçilik konusunda, jeopolitiğin ve petrol hazinesinin neden olduğu baskıları ne nasıl yumuşatacaklarını bildiler ne de bu konuda başarılı olabildiler; baba Pehlevi, Rus tehlikesini uzaklaştırmak için İngiliz tahakkümüne girdi; oğul Pehlevi, İngiliz varlığının ve Sovyet sızmasının yerine Amerikalıların siyasi, ekonomik ve askeri denetimini geçirdi. Laiklik konusunda da durum oldukça güçtü: Çünkü ulusal bilincin hakiki kaynağını fiili olarak oluşturan şey Şii mezhebiydi; Rıza Şah, ulusal bilinçle Şii mezhebini birbirinden ayırmak için tek dayanağı, başka yerleri kırıp geçirmekte olan Arilerin katıksızlığı miti olan bir "Ariliği" canlandırmaya çalıştı; halkın gözünde, bir sabah kendinin Ari olduğunu keşfetmek ne anlama gelebilirdi ki? Bugün, Persepolis harabelerinde iki bin yıllık monarşiyi kutlama törenlerinin yapıldığını görmekten başka bir şey değil.

Uluslararası siyaset ve iç güçler Pehlevilere bütün Kemalist programdan kemirecek tek bir kemik bıraktı: Modernleşme. Ve işte, derinlemesine reddedilen bu modernleşmedir. Uğradığı başarısızlıklar yüzünden değil sadece. Bizzat kökeninden, ilkesinden dolayı. Iran rejiminin bugünkü sıkıntısıyla birlikte, başlayalı yakında altmış yıl olacak bir dönemin son anlarına da tanık oluyoruz: İslam ülkelerini Avrupa tarzı modernleştirme denemesi. Şah, tek varlık nedeniymiş gibi hâlâ buna sarılıyor. 2000 yılına göz dikip dikmediğini bilmiyorum. Ama ünlü bakışının yirmili yıllardan kalma olduğunu biliyorum.

Avrupa'da olduğu gibi İran'da da, görevi bir önceki kuşak teknokratların hatalarını düzeltmek olan, "koltuğunu bırakmayan teknokratlar"dan var; büyümeden bahsediyorlar, ama ölçülü; gelişmeden bahsediyorlar, ama çevreden de bahsediyorlar; "toplumsal doku"dan çekinerek söz ediyorlar. İçlerinden biri, hâlâ her şeyin düzeltilebileceğini; "kültürel kimlik" dikkate alınarak "makul bi-

çimde" bir modernleşmenin uygulanabileceğini açıkladı bana; yeter ki Şah hayallerini terk etsin. Ve geri dönerken, duvardaki büyük bir fotoğrafı gösterdi; fotoğrafta, kıyafet değiştirmiş ufak tefek bir adam değerli taşların serpili olduğu bir tahtın önünde yardakçılık yapıyordu: "İran'ı yönetmek için bize lazım olan adam bu," demenin Tocqueville'ci tarzı.

Bu ihtiraslı teknokrat ve onunla birlikte olan başkaları, Şah'ın yetkilerini sınırlandırarak ve hayallerini suya düşürerek "modernleşme"yi hâlâ kurtarmak istiyorlar. Günümüzde İran'da ayakbağı olanın modernleşme olduğunu anlamadılar.

Hayâsız bunca insana cazip gelen kokuşmuşluğun namuslu insanları bu kadar az ilgilendirmesine her zaman üzülmüşümdür. Ticaretimizin, sanayimizin ve maliyemizin nafakası olan spekülasyonların, rüşvetçiliğin, zimmete para geçirmenin, dolandırıcılığın ciddi ve ayrıntılı bir analizini size sunan bir ekonomi politik kitabı, tarih veya sosyoloji kitapları biliyor musunuz?

Tahran'da, nihayet aradığım adama rastladım: Muzip bakışlı, çetinceviz bir ekonomist.

"Hayır," dedi, "kokuşmuşluk ülkenin gelişmesini tehlikeye atan bahtsızlık değildi, hanedanın zaafı bu değildi: Kokuşmuşluk her zaman iktidarı uygulama tarzı ve ekonominin temel bir mekanizmasıydı. Despotizmle modernleşme kokuşmuşluk sayesinde bir aradadır. Kokuşmuşluğun burada az veya çok gizlenen bir kötülük olmadığını anlayınız. *Rejimin* kendisidir kokuşmuşluk."

Böylece, "Pehlevi kokuşmuşluğu" üzerine muhteşem bir konuşma dinlemeye hak kazandım. Yetenekli profesör çok şey biliyordu: Doğduğunda, geçmişin kurnazlıklarını iyice tanıyacak kadar ülkenin geleneksel zenginliğine bağlıydı; ve mahareti sayesinde bugünün yöntemlerini iyice anlayabilmişti.

Rıza Şah'ın, yabancılardan başka desteği olmadan iktidara gelen bu meçhul adamın, galibin sırtından geçinerek nasıl anında ülke ekonomisine dahil olduğunu bana açıkladı: Bazı büyük feodal hazinelerin, ardından, Hazar kıyılarındaki verimli geniş toprakların gaspedilmesi. Daha sonra bana şimdiki ekibin sistemini anlattı. Devlet ikrazları, banka kayıtları, Pehlevi Vakfı[1] gibi ikraz mü-

esseseleri numaralarıyla uygulanan modern yöntemler; ama aynı zamanda da, bir akrabaya verilen imtiyazlar, bir yakına sağlanan gelirler gibi çok arkaik biçimler. "Gayrimenkuller erkek kardeşlerinden birine. Uyuşturucu ikiz kız kardeşe. Antika eşya ticareti bu kız kardeşin oğluna. Şeker Fèlix Ağayan'a. Silahlar Tufanyan'a. Havyar Davalu'ya." Fıstık bile birine verilmiştir. Bütün "modernleşme" dev bir gaspa yol açmıştır: Tarım reformunun kârları Omran Bankası sayesinde Şah'ın ve ailesinin ellerine geçmiştir; Tahran'ın inşa edilecek mahalleleri ganimet gibi paylaşılmıştır.

Kârlı çıkan çok küçük bir klan, ekonomik gelişim girişimlerini fatihin haklarına katar. Ve yabancı şirketlerin bıraktıkları bütün petrol gelirine hükümetin sahip olduğu, böylece "kendi" polisini, "kendi" ordusunu donatabildiği ve Batılılarla şaşkınlık verici ve kârlı sözleşmeler imzaladığı da buna eklenirse, İran halkının Pehlevileri bir işgal rejimi olarak görmesini anlamamak mümkün mü? Yüzyılın başından beri İran'ı köleleştirmiş bütün sömürgeci rejimlerle aynı biçim ve aynı yaştaki bir rejim.

Bu durumda, sizden rica ediyorum, Avrupa'da, çok yaşlı bir ülke için çok modern bir hükümranın baht ve bahtsızlıklarından artık söz etmeyin bize. Burada, İran'da yaşlı olan Şah'tır: Elli yıl, yüz yıl gecikmelidir. Yağmacı hükümranların yaşındadır, laikleşme ve sanayileşme yoluyla ülkenin açılacağı şeklindeki modası geçmiş hayali taşımaktadır. Günümüzde, arkaizm, Şah'ın modernleşme projesidir, despotik silahlandır, kokuşmuş sistemidir. Arkaizm, "rejim"dir.

(Cilt III, s. 679-683)
Çev.: Işık Ergüden

1. Başlangıçta, İran'ın görünmez bölçesi haline gelecek kadar önemli kamusal ve özel kalkılar alan yardım örgütü. 1978 Eylülü sonunda, Şerif Hamami hükümeti, itibarını yeniden sağlamak umuduyla, Pehlevi ailesi üyeleri tarafından yönetilen vakıf ve kurumların mali durumunu bir komisyona inceletti. (Fransızca editörlerin notu)

XVII

Foucault'nun "L'unità"ya mektubu*

Milano'da çıkan aşırı sol dergi *Aut-Aut*'un yöneticisi Aldo Rovatti'nin deyişiyle bir *"Foucault etkisi"* dönemindeyiz. 1977 yılında Foucault'nun siyasi metinlerinden yapılan derleme, Einaudi yayınevinden "İktidarın Mikrofiziği" adı altında çıktıktan sonra İtalyan aşırı sol hareketlerinin bu kavramı çokça kullandıkları söylenebilir. Eylül 1977'de (*Aut-Aut*, no. 161), filozof ve komünist milletvekili Massimo Cacciari "Deleuze ve Foucault'da Siyasetin Rasyonelliği ve İrrasyonelliği" başlıklı bir makale yayımladı: "İktidarın artık bir sınıfın mülkü olmaması, bir ekonomik yapıya tabi olmaması, spesifik kurumlarda yerleşmiş olmaması ne anlama gelir? Moloch-devletinin, çokulusluların iktidarının karşısına özerkliği, ordu-partiyi çıkarma riskine yol açmıyor mu

* "Lettera di Foucault all'*Unità*"; Fransızca'ya çeviren A. Ghizzardi, *L'Unità*, 55. yıl, no. 265, 1 Aralık 1978, s. 1.

bu?" diye sormaktadır. Cacciari bu düşüncenin karşısına "uzun bir dönemde yavaş yavaş hâkim olan İKP'nin sürdürdüğü iktidarın hakiki mikrofiziği"ni çıkarır. 19 Kasım 1978'de, *L'Espresso*, "hepsi de Gulag'ın az çok hazırlayıcısı" olan İtalyan komünistlerine saldırır ve *Aut-Aut*'da yayımlanacak Foucault'nun bir söyleşisinin bir bölümünü tahrif ederek yayımlar, böylece önemli bir terörist hareketle –Aldo Moro'nun kaçırılıp öldürüldüğü yıldır– karşı karşıya olan İtalyan solunun iç tartışmasını Fransız-İtalyan çatışmasına dönüştürür. Komünist filozof Umberto Cerroni, Fransız kültürünün küstahlığını teşhir eder. Foucault, bizzat kendisinin iktidar analizini yönetim teknolojileri analizine doğru değiştirdiği bir dönemde, terörizm üzerine tartışmayı kendi metinlerinin tahrif edilmesine izin vermeyecek kadar önemli olarak değerlendirir ve doğrudan İKP ile tartışmayı önerir. Bu dönemde Ducio Trombadori, Foucault'yla bir dizi söyleşi gerçekleştirir.

19 Kasım 1978'de *L'Espresso* İKP entelektüelleriyle benim aramda bir polemik sahneye koydu. Sahneye koymak mı? Üretti, demeliyim.

1) *L'Espresso*, kimse benim onayımı istemeden, *Aut-Aut* dergisine vermiş olduğum söyleşinin bir bölümünü yayımladı.

2) Ayrıca, derginin tanıtım yazısının yerine benim metnimin anlamını bozan bir giriş koydu: Metnim, genel olarak İtalyan kültürüne ve özel olarak İKP entelektüellerine karşı kuralına uygun bir saldırı olarak sunuldu.

3) Bu sahtekârlığı desteklemek için *L'Espresso* benim metnimi çarpıttı ve Bay Cacciari'ye yönelik bir imayı, Bay Cacciari'nin eserlerini tanımadığım gibi basit bir gerekçeden ötürü yapmadığım bir imayı ekleme cüretini gösterdi.

Sadece sevimsiz olan bu şey üzerinde durmak gereksiz. Dolayısıyla, *L'Espresso*'yu ve davranış biçimini bir yana bırakalım. Ama, şu noktalarda anlaşabileceğimizi düşünmüyor musunuz? Bugün, önümüzde, üzerinde düşünülmesi gereken geniş bir çalışma var. Kapitalist devletlerin ve sosyalist devletlerin işleyişi, bu farklı ülkelere özgü toplum tipleri, dünyadaki devrimci hareketlerin sonucu, Batı Avrupa'daki partilerin stratejilerinin örgütlenmesi, baskı aygıtlarının ve güvenlik kurumlarının hemen her yerde gelişimi, yerel mücadelelerle genel çatışmalar arasında kurulması

kolay olmayan ilişki; tüm bunlar önümüze çok çetin sorunlar koymaktadır.

İktidar sorununun merkezi bir sorun olduğunu söylemek elbette yetmez. Daha öteye gitmek gerekir. Analiz araçlarının, var oldukları durumda bile güvenilmez olduğunu gayet iyi biliyorsunuz. Bu alanda, düşüncenin korkunç riskler içerdiğini de biliyorsunuz: Dogmaların, yanılsamaların, hatta kuşkuculuğun ve cehaletlerin bedeli koskoca halklar tarafından ödenen sonuçları oldu.

İşte bu yüzden polemikleri sevmiyorum; polemikten kastım "düşmana nişan alalım", "suçluyu teşhir edelim", "mahkûm edelim ve öldürelim" gibi savaşı taklit eden ve adaletin parodisi olan türden tartışmalar. "Doğru bir teori"nin aklayabileceği ölü sayısının farkında olan insanları tercih ederim; kendilerinin söyleyebileceklerinden, özellikle doğruyken, korkanları tercih ederim. Söylediğimiz ve düşündüğümüz şeyin içerdiği tehlikeden kurtulmaya çalışalım. Ama tehlikeli bireylerin peşine düşme görevini polislere bırakalım.

Tartışmak istiyorsanız, tartışalım. Sizinle tartışmak hoşuma gider; nerede isterseniz orada ve size en uygun koşullarda tartışalım. Ama, tartışmaları yargılamaya dönüştüren kurumların dışında ve komediye dönüştüren böylesi gazetelerden uzakta tartışalım. Düşünceleri onları dile getirenlerin kişiliklerine, dile getirenleri savaşçılara ve mücadeleyi bir zafere indirgemektense, varsayımları, tartışma zeminlerini, sorunları ve muhatapları çoğaltmayı, onları birbirinden ayıran farklılıkları ve dolayısıyla araştırmanın boyutlarını aydınlığa kavuşturmayı işlev edinmiş bir tartışmayı özlemle anıyorum.

Başkalarının yerine düşünmek için yalnız olmak yeter; birbirine karşı düşünmek için iki kişi olmak yeter. En azından günümüzde olup biteni ve şimdiden ellerimizden kaçıp gitmekte olanı düşünmeye başlamak için –otomatik olarak bir benzerlik olmadan– kaç kişi olmak gerekiyor?

(Cilt III, s. 717-718)
Çev.: Işık Ergüden

XVIII

Ayaklanmak faydasız mı?*

İranlılar geçen yaz, "Şah'ın gitmesi için binlercemiz ölmeye hazırdır" diyorlardı. Ve bugünlerde Ayetullah Huneyni, "devrimin güçlü olması için İran'da kan dökülsün" diyor.

Birbirine eklenebilecek bu cümleler arasındaki garip yankı. İkinci cümlenin dehşeti birincisinin coşkusunu mahkûm ediyor mu?

Ayaklanmalar tarihin malıdır. Ama, belli bir biçimde, ondan kaçarlar. Tek bir insanın, bir grubun, bir azınlığın ya da tüm bir halkın, "*artık itaat etmiyorum*," dediği ve adaletsiz olarak değerlendirdiği bir iktidara karşı kendi hayatını ortaya koyduğu bir hareket; bu hareket bana ortadan kaldırılamaz geliyor. Çünkü hiçbir

* "Inutile de se soulever?" *Le Monde*, no. 10661, 11-12 Mayıs 1979, s. 1-2.

iktidar böyle bir hareketi tamamıyla imkânsız kılacak yetenekte değildir: Varşova'nın isyancı bir gettosu ve asilerinin oturduğu batakhaneleri her zaman olacaktır. Çünkü ayaklanan insanın sonuçta açıklaması yoktur: bir insanın itaat etmenin güvenliğine karşı ölüm riskini "gerçekten" tercih edebilmesi için tarihin akışını ve uzun neden zincirlerini kesintiye uğratacak türde bir kökünden sökülme gerekir.

Kazanılmış ya da talep edilen bütün özgürlük biçimleri, kullanılan bütün haklar, görünüşte en önemsiz şeylerle ilgili bile olsalar, "doğal haklar"dan hiç kuşkusuz daha dayanıklı ve daha yakın son bir dayanak noktasına sahiptir. Eğer toplumlar ayakta kalıyor ve yaşıyorsa, yani eğer iktidarlar "mutlak olarak mutlak" değillerse, bu, bütün kabullerin ve zorlayıcı önlemlerin ardında; tehdit, şiddet ve ikna yöntemlerinin ötesinde; hayatın artık kendini pazarlık malzemesi olarak öne sürmediği, iktidarların bir şey yapamayıp insanların darağaçları ve makineli tüfekler karşısında ayaklandıkları o anın olabilirliği sayesindedir.

Çünkü böylelikle o an "tarih dışı" ve tarih içi olduğundan, çünkü o anda herkes hayatıyla kumar oynadığından, ayaklanmaların kendi ifadelerini ve dramaturgilerini niçin dinsel biçimlerde bu kadar kolaylıkla buldukları anlaşılır. Öte dünya vaatleri, ahir zamanın geri dönüşü, kurtarıcı veya son günler saltanatı beklentisi, iyiliğin paylaşımsız saltanatı; tüm bunlar, dini biçimin uygun olduğu her yerde, yüzyıllar boyunca, sadece bir ideolojik kılıfı değil; ayaklanmaları yaşama biçimini de meydana getirdi.

Derken "devrim" çağı geldi. Ardından iki yüzyıldan beri devrim tarihe egemen oldu, zamanı algılayışımızı örgütledi, umutları kutuplaştırdı. Rasyonel ve hâkim olunabilir bir tarih ortamına ayaklanmayı alıştırmak için büyük bir çaba gösterdi: Ayaklanmaya meşruiyet verdi, iyi ve kötü biçimlerini sınıflandırdı, gelişiminin yasalarını belirledi; önkoşullarını, hedeflerini ve tamamlanma usullerini saptadı. Hatta devrimcilik mesleği bile tanımlandı. Ayaklanma böylece uzlaştırılırken, kendi hakikati içinde ortaya çıkarıldığı ve gerçek sınırına kadar götürüldüğü varsayıldı. Şaşırtıcı ve korkunç bir vaat. Kimileri ayaklanmanın *Real-Politik* tarafın-

dan kolonize edildiğini söyleyecektir. Kimileriyse rasyonel bir tarih boyutunun ayaklanmaya açıldığını söyleyeceklerdir. Ben, geçmişte Horkheimer tarafından ortaya atılan, saf ve biraz coşkulu soruyu tercih ediyorum: "Peki şu devrim denen şey bu kadar arzulanır bir şey mi?"

Ayaklanma muamması. İran'da, hareketin "derin nedenlerini" değil; hareketin yaşanış tarzını araştıranlar için, hayatlarını tehlikeye atan bu erkeklerin ve kadınların kafasından neler geçtiğini anlamaya çalışanlar için çarpıcı bir şey vardı. Açlıkları, aşağılanmaları, rejimden nefretleri ve rejimi devirme istekleri; bunları, siyasi olduğu kadar dinsel de olan düşsel bir tarihin içinde, gökyüzünün ve yeryüzünün sınırlarının ötesinde yazıyorlardı. Herkes için ölüm kalım meselesi olan, aynı zamanda bin yıllık fedakârlık ve vaadin söz konusu olduğu bir mücadelede Pehlevilere karşı koydular. Öyle ki çok önemli bir rol oynamış olan o ünlü nümayişler hem ordunun tehdidine (onu felç edecek kadar) gerçekten karşılık verip hem de dinsel törenlerin ritmiyle hareket edebiliyor ve nihayet iktidarın her zaman lanetli olduğu zaman-dışı bir dramaturgiye başvurabiliyordu. Bu şaşırtıcı çakışma; görünüşte çok iyi silahlanmış bir rejimi devirmek için, geçmişte ruhani kişilikler siyaset zeminine sokulmak istediğinde Batı'da görülmüş olan eski düşlere yakın, oldukça güçlü bir hareketi yirminci yüzyılın göbeğinde ortaya çıkardı.

Sansür ve zulüm yılları, ipleri elinde tutan siyasi bir sınıf, yasaklanmış partiler, çok kan döken devrimci gruplar; "gelişme", "reform", "şehirleşme" ve rejimin bütün diğer başarısızlıkları tarafından yaralanmış bir halkın şaşkınlığı ve ardından isyanı, din üzerinde değilse neyin üzerinde temellenebilirdi ki? Bu doğru. Fakat dinsel öğenin daha gerçek güçler ve daha az "arkaik" ideolojiler yararına hızla yok olmasını beklemek gerekiyor mu? Kuşkusuz hayır ve bunun da birçok nedeni var.

Öncelikle hareket hızlı bir başarı gösterdi; bu başarı, hareketi mevcut biçimiyle güçlendirmişti. Halk üzerindeki etkisi güçlü ve siyasi ihtirasları yatışmak bilmeyen bir ruhban sınıfının kurumsal sağlamlığı vardı. İslami hareketin bütün genel koşulları ortadaydı:

İşgal ettiği stratejik konum, Müslüman ülkelerin ellerinde tuttukları ekonomik anahtarlar ve iki kıta üzerindeki yayılma gücüyle İslami hareket İran'ın etrafında yoğun ve karmaşık bir gerçek oluşturur. Bu yüzden, isyanın muhayyel içerikleri devrim sabahı dağılmamıştır. Bunlar, hemen kendilerini kabul etmeye hazır, ama gerçekte çok başka yapıdaki bir siyasi sahneye aktarıldı. En önemli olanla en acımasız olan, bu sahnede iç içe girer: İslam'ı yeniden yaşayan en büyük uygarlık yapmanın müthiş umudu ve yabancı düşmanlığının etkili biçimleri; dünya çapında ortaya sürülen peyler ve bölgesel rekabetler. Ve emperyalizmler sorunu. Ve kadınların köleleştirilmesi, vs.

İran'daki hareket, kör coşkunun altında gizlenmiş olarak bulunan zorbalığı ortaya çıkardığı sanılan devrimlerin "yasasına" boyun eğmedi. Ayaklanmanın en iç ve en yoğun bir şekilde yaşanmış bölümünü oluşturan kısım, aşırı yüklü bir siyasi tartışma alanıyla doğrudan ilgilidir. Ama bu ilişki özdeşlik ilişkisi değildir. Ölecek olanların başvurdukları maneviyatın, köktendinci bir ruhban sınıfının kanlı yönetimiyle hiçbir ortak noktası yoktur. İranlı din adamları, ayaklanmanın sahip olduğu anlamlarla rejimlerini resmileştirmek istemektedir. Ayaklanma olgusunu saf dışı bırakmak da onların yaptığından başka bir şey yapmamaktır, çünkü bugün bir mollalar yönetimi vardır. Her iki durumda da "korku" vardır. Geçen sonbahar İran'da olan ve dünyanın uzun süreden beri örneğini görmediği şeyden duyulan korku.

Böyle bir harekette yok edilemez olanı ve geçmişte olduğu kadar günümüzde de bütün despotizmler için derinlemesine tehditkâr olan şeyi ortaya çıkarma gerekliliği tam da buradan gelir.

Kuşkusuz görüş değiştirmekten utanacak bir şey yok: ama dün Savak'ın işkencelerine karşı olduktan sonra bugün de kesilen ellere karşı olunduğu için görüş değiştirildiğini söylemenin hiçbir nedeni yok.

"Benim için ayaklanın, tüm insanlığın nihai kurtuluşu söz konusudur," demeye kimsenin hakkı yok. Ama, "ayaklanmak gereksiz, her zaman aynı şey olur," diyecek olanla da hemfikir değilim. Bir iktidar karşısında hayatını tehlikeye atan insana efendilik tas-

lanmaz. "Ayaklanmak haklı mı değil mi?" sorusunu bir yana bırakalım. Ayaklanılıyor, bu bir olgudur; ve öznellik (büyük adamların değil, sıradan insanların öznelliği) tarihe bu şekilde dahil olur ve güç verir. Suça eğilimi olan, yasaya aykırı cezalara karşı hayatını ortaya koyar; deli kapatılmaktan ve yoksun kalmaktan dayanamaz hale gelir; halk kendisine baskı yapan rejimi reddeder. Bu suçluyu masum kılmaz, deliyi iyileştirmez ve vaat edilmiş yarınları halka garanti etmez. Zaten hiç kimse onlarla dayanışmak zorunda değildir. Kimse, bu kaırnan çorman seslerin başkalarından daha iyi şarkı söylediğini ve en gizli hakikati anlattığım kabullenmek zorunda değildir. Onları dinlemenin ve ne demek istediklerini anlamaya çalışmanın bir anlamı olması için var olmaları ve karşılarında da onları susturmak için can atanların olması yeterlidir. Bu bir ahlâk sorunu mu? Belki. Gerçeklik sorunu olduğu ise kesin. Tarihin tüm düş kırıklıkları bile bunu etkilemeyecektir: Böyle sesler olduğu için insanlık zamanının biçimi, evrim değil, tam olarak "tarih"dir.

Bu, bir başka ilkeden ayrılamaz: Bir insanın bir diğeri üzerinde uyguladığı iktidar her zaman tehlikelidir. İktidarın, doğası gereği kötü olduğunu söylemiyorum: İktidarın, mekanizmaları gereği sonsuz olduğunu söylüyorum (bu, her şeye kadir olduğu anlamına gelmez; tam tersine). İktidarı sınırlandırmak için kurallar asla yeterince katı değildir; ele geçirdiği tüm fırsatları iktidardan geri almak için evrensel ilkeler asla yeterince katı değildir. İktidarın karşısına daima aşılamaz yasalar ve kısıtlamasız haklar çıkarmak gerekir.

Günümüzde entelektüellerin pek iyi "ünleri" yok: Bu kelimeyi yeterince belirgin bir anlamda kullanabileceğimi sanıyorum. Entelektüel olunmadığını söyleme zamanı değil. Zaten böyle söylesem, gülersiniz. Entelektüel, bu benim. Bana yaptığım işi nasıl kavradığım sorulduğunda şu cevabı veriyorum: Eğer bir strateji uzmanı, "bütünün büyük kaçınılmazlığı karşısında herhangi bir ölümün, herhangi bir çığlığın, ayaklanmanın hiç önemi yok ve buna karşılık, içinde bulunduğumuz özel durumda şu ya da bu genel ilke beni ilgilendirmez." diyen insansa, o halde, strateji uzmanının bir si-

yasetçi, bir tarihçi, bir devrimci, Şah veya Ayetullah yanlısı olması benim için fark etmez; benim teorik ahlâkım bunun tersidir. Benim ahlâkım "antistratejik": Tek bir insan ayaklandığında saygılı olmak, iktidar evrenseli ihlal ettiğinde uzlaşmaz olmak. Basit seçim, zahmetli iş: Çünkü hem tarihi kesintiye uğratan ve çalkalandıran şeyi, bizatihi tarihin biraz altında durarak gözetlemek hem de siyasetin biraz berisinde kalarak, siyaseti koşulsuz biçimde sınırlandıracak şeye göz kulak olmak gerekir. Ne de olsa bu benim işim; ben bu işi yapacak ne ilk ne de tek kişiyim. Ama ben bunu seçtim.

(Cilt III, s. 790-794)
Çev.: Işık Ergüden

XIX

Michel Foucault ile söyleşi*

— 1970'li yılların başından günümüze kadar, iktidar ve iktidar ilişkileri üzerine söyleminiz makalelerle, söyleşilerle, öğrenciler, genç solcu militanlar ve entelektüellerle yaptığınız konuşmalarla ve ardından Bilme İstenci *adlı kitabın* (Cinselliğin Tarihi, 1. cilt) *birkaç sayfasında özetlediğiniz bir dizi düşünceyle açıklığa kavuştu. Birçok kimsenin gözlemlediği gibi gerçeği açıklayan yeni bir ilkeyle mi karşı karşıyayız, yoksa başka bir şey mi söz konusu, size bunu sormak istiyorum.*

— Aşırı yanlış anlamalar oldu ya da ben kendimi iyi ifade ede-

* "Conversazione con Michel Foucault"; D. Trombadori ile söyleşi, Paris, 1978 sonu, *Il. Contributo*, 4. Yıl, no. 1, Ocak-Mart 1980, s. 23-84. Bu çeviri söz konusu söyleşinin yalnızca son bölümünü kapsamaktadır.

medim. İktidarın, her şeyi açıklayacak şey olduğunu asla iddia etmedim. Benim sorunum, ekonomiye dayalı bir açıklamanın yerine iktidara dayalı bir açıklamayı koymak değildi. İktidar konusunda yapmış olduğum bu farklı analizleri, empirik yanlarını yani bir anlamda hâlâ karanlık olan yanlarını ellerinden almadan koordine etmeyi, sistemleştirmeyi denedim.

İktidar, bence, açıklanması gereken şeydir. Çağdaş toplumlarda yaşadığım deneyimleri veya yaptığım tarihsel araştırmaları tekrar düşündüğümde, karşıma hep iktidar sorunu çıkıyor. Hiçbir teorik sistemin –ister tarih felsefesi olsun, ister genel toplum teorisi veya hatta siyaset teorisi olsun– bu iktidar olgularını, bu iktidar mekanizmalarını, delilik, tıp, hapishane, vs. sorunlarında uygulanan bu iktidar ilişkilerini açıklayamaması sorunudur bu. İktidar ilişkilerinden oluşan bu empirik ve pek açık olmayan şeyler paketiyle, açıklanmaya muhtaç bir şey olarak uğraşmayı denedim. Kuşkusuz, geri kalan her şeyi açıklayan bir ilke olarak değil. Ama daha çalışmanın henüz başındayım: hiç kuşku yok ki daha sonuçlandırmadım. Bu yüzden de benim için iktidarın kendini bu şekilde dayatan ve kesin olarak açıklayamadığım bir tür soyut ilke olması konusunda söylenebilmiş olanları anlamıyorum.

Ama bunu hiç kimse, hiçbir zaman açıklamadı. Bir bilginin oluşumu ile iktidarın uygulanması arasındaki ilişkilere dair genel bir kavrayışın nasıl oluşturulabileceğini görmek için farklı alanları art arda inceleyerek adım adım ilerliyorum. Henüz işin en başındayım.

— *İktidar temasını ele alma biçimi üzerine yapılabilecek gözlemlerden biri şudur: Sorunların aşırı derecede bölümlere ayrılması veya yerelleştirilmesi, sonunda, iktidar analizinde korporatif diyebileceğimiz bir boyuttan, içinde tikel sorunun yer aldığı bütüne ilişkin bir bakış açısına geçmeyi engellemeye varır.*

— Bu bana sık sorulan bir soru: Ortaya yerelleştirilmiş sorunlar atıyorsunuz, ama bütünsel tercihler karşısında asla tavır almıyorsunuz.

Benim ortaya attığım sorunların her zaman yerelleştirilmiş ve

tikel sorunlarla ilgili olduğu doğrudur. Delilik ve psikiyatri kurumları veya cezaevleri gibi. Sorunları kesin, belirgin ve ciddi sorulara neden olabilecek şekilde ortaya atmak istiyorsak, bunları tam da en tekil ve en somut biçimlerinde aramamız gerekmez mi? Bence, toplum üzerine büyük söylemlerden hiçbiri güven uyandırmaya yetecek kadar inandırıcı değildir. Diğer yandan, eğer gerçekten yeni bir şey inşa etmek veya her halükârda, büyük sistemlerin nihayet bazı gerçek sorunlara açılmasını istiyorsak, verileri ve sorunları neredelerse oraya gidip aramak gerekir. Dahası, entelektüelin, sadece kitaplar arasındaki akademik ve bilgince çalışmasından yola çıkarak içinde yaşadığı topluma ait bakiki sorular sorabileceğine inanmıyorum. Tersine, entelektüel olmayanlarla işbirliğinin ilk biçimlerinden biri tam da onların sorunlarını dinlemek ve bu sorunları formüle etmek için onlarla birlikte çalışmaktır: Deliler ne söylemektedir? Bir psikiyatri kliniğindeki yaşam nedir? Bir hastabakıcının yaptığı iş nedir? Nasıl tepki gösterirler?

— *Belki tam açıklayamadım. Yerelleştirilmiş sorunları, hatta gerekirse radikal biçimde ortaya atma gerekliliğini tartışmıyorum. Dahası, entelektüel çalışma konusunda söylediğiniz şeye de kapalı değilim. Bununla birlikte, sorunları tikelleştirerek ele alma tarzının, sonuçta, onları diğer sorunlarla belirli bir tarihsel ve siyasi duruma ilişkin genel vizyon içinde koordine etme imkânını ortadan kaldırdığı konusundayım.*

— Teorik ve siyasi nedenlerle sorunları belirli yerlerle sınırlamak kaçınılmazdır. Ama bu, o sorunların genel sorunlar olmadığı anlamına gelmez. Sonuçta, bir toplumda, o toplumun delilikle ilişkisini tanımlama tarzından, kendini akıllı olarak düşünme tarzından daha genel ne vardır? Toplum aklı ve kendi aklını nasıl iktidarla yükler? Kendi rasyonelliğini nasıl kurar ve bunu genel akıl olarak nasıl sunar? Akıl adına insanların şeyler üzerindeki iktidarını nasıl oluşturur? İşte, bir topluma işleyişi ve tarihi üzerine sorulabilecek en genel sorulardan biri yine de budur. Dahası, yasal olanı olmayandan nasıl ayırt edebiliriz? Yasaya yüklenen iktidar, bir topluma yasa yoluyla getirilecek ayrımın sonuçları, yasanın iş-

leyişini destekleyen zorlayıcı mekanizmalar; bunlar bir topluma sorulabilecek en genel sorular arasında yer alan diğer sorulardır. Sorunları yerel terimlerle ortaya attığım elbette doğrudur; ama bunun, en azından, statü olarak genel sorunlar diye kabul etmeye alışık olduğumuz sorunlar kadar genel sorunları ortaya çıkarmamı sağladığını sanıyorum. Sonuçta, aklın tahakkümü burjuvazinin tahakkümü kadar genel değil midir?

— *Genel vizyondan söz ettiğimde, esas olarak, bir sorunun siyasi boyutuna ve daha geniş, aynı zamanda da bazı tarihsel-siyasi olumsallıklara bağlı bir eylemin veya bir programın içine zorunlu olarak eklemlenmesine göndermede yapıyordum.*

— Benim ortaya çıkarmaya çalıştığım genellikle diğerleriyle aynı türden değildir. Ve sadece yerel sorunları ortaya attığım şeklinde bana itiraz yapıldığında, sorunları ortaya çıkarırken kullandığım analizlerimin yerel niteliği ile tarihçilerin, sosyologların, ekonomistlerin, vs. çoğu kez ortaya attığı belli bir genellik karıştırılmaktadır.

Benim ortaya attığım sorunlar, siyasi partilerin veya büyük kurumların genellikle ortaya attığı ve toplumun büyük sorunlarını tanımlayan sorunlardan daha az genel değildir. Komünist veya sosyalist partiler, örneğin aklın akıl-olmayan üzerindeki iktidarının ne olduğunun analizini çalışmalarının gündemine asla almamışlardır. Bu belki onların görevi değildir. Ama, eğer bu onların sorunu değilse, onların sorunu da ille benim sorunum değildir.

— *Söylediğiniz şey tamamen kabul edilebilir. Ama söyleminizin tam da siyaset düzeyinde açık olmasını engelleyecek belli bir kapalılığı veya elverişsizliği onaylıyorsunuz gibi geliyor bana...*

— Toplumunuzda uzlaşmanın ölçütlerini tanımlayan teorik-siyasi büyük aygıtlar, benim ortaya attığım sorunlar kadar genel sorunlar karşısında nasıl oldu da hiç tepki göstermedi? Ben, bütün toplumlarda genel bir sorun olan ve bizim toplumumuzun tarihinde özellikle önemli olan delilik sorununu ortaya attığımda nasıl olur da önce sessiz kalınıp sonra ideolojik olarak mahkûm ederek tepki gösterildi? Hapisten çıkanlarla birlikte çalışarak, gözetim gö-

revlileriyle, mahkûm aileleriyle çalışarak, Fransa'da hapishane sorununu başkalarıyla birlikte ortaya atmayı somut olarak denediğimde FKP'nin ne cevap verdiğini biliyor musunuz? Paris banliyösündeki yerel günlük gazetelerinden biri, böyle bir çalışma yaptığımız için niçin hâlâ hapse atılmadığımızı ve polis bize hoşgörü gösterdiğine göre polisle ilişkimizin ne olabileceğini sordu.

İşte bu yüzden şöyle diyorum: "Genel sorunları ortaya atmamakla, siyasi partiler tarafından ortaya atılan büyük sorunlar karşısında hiç tavır almamakla beni nasıl suçlayabilirler?" Gerçekte, genel sorunlar atıyorum ortaya ve aforoz ediliyorum; ardından, aforozun etkili olmadığı fark edildiğinde veya ortaya atılan sorunlara belli bir önem verildiğinde, bu kez de beni, bir dizi sorunu tam da genel terimlerle geliştirecek durumda olmamakla suçluyorlar. Ama ben, bu haliyle, ilk etkisi zaten beni ya-ortaya attığım sorunlarda mahkûm etmek ya da yaptığım çalışmadan dışlamak olan bu tür bir genelliği reddediyorum. Ben onlara soruyorum: Benim ortaya attığım genel sorunları niçin reddediyorsunuz?

— *Hapishane sorunları üzerine çalışmanız konusunda bana anlattığınız olayı bilmiyorum. Her halükârda, Fransız siyasetiyle ve özellikle FKP'nin siyasetiyle ilişkileriniz sorununa gönderme yapmak istemiyorum. Ben daha genel bir soru soruyordum. Belirli yerlerle sınırlandırılmış bütün sorunlar için, eğreti ve geçici de olsa, siyasi terimlerle çözümler bulmak zorunluluğu her zaman ortaya çıkar. Tikel bir analizin bakış açısını, aralarında bir değişim ve dönüşüm süreci gelişebilecek gerçek imkânların incelenmesine yöneltme zorunluluğu buradan doğar. Siyasi işlev, yerelleşmiş durum ile genel çerçeve arasındaki bu dengede ortaya çıkar.*

— Bu da benimle ilgili sık sık yapılan bir gözlem: "Ortaya attığınız sorunların somut çözümlerinin ne olabileceğini asla söylemiyorsunuz; öneride bulunmuyorsunuz. Buna karşılık siyasi partiler şu veya bu durum karşısında tavır almaya mecburlar; siz, tutumunuzla, onlara yardımcı olmuyorsunuz." Şu cevabı veriyorum: Esas olarak, sözcüğün geniş anlamıyla siyasi tercihimi ilgilendiren nedenlerden dolayı çözümler buyuran biri rolünü oynamayı kesinlikle istemiyorum. Günümüzde entelektüelin rolünün yasa yap-

mak, çözümler önermek, kehanette bulunmak olmadığı kanısındayım; çünkü entelektüel bir işlev içinde, bence, eleştirilmesi gereken belirli bir iktidar durumunun işleyişine katkıda bulunmaktan başka bir şey yapmaz.

Siyasi partilerin çözüm sunan entelektüellerle ilişkide olmayı niçin tercih ettiklerini anlıyorum. Böylece onlarla benzerler arası ilişkiler kurabilirler; entelektüel bir öneride bulunur, parti onu eleştirir veya bir başka öneri formüle eder. Entelektüelin siyasi partinin öteki beni, ikizi ve aynı zamanda kandırmacası olarak faaliyet göstermesini reddediyorum.

— *Ama, ne olursa olsun, yazılarınızla, makalelerinizle, denemelerinizle bir role sahip olduğunuzu düşünmüyor musunuz, nedir bu rol?*

— Benim rolüm fiili olarak, hakikaten sorular sormaktır ve bu soruları, herhangi bir reformcu entelektüelin veya bir partinin siyasi bürosunun başındaki kişinin kafasında bir anda bir çözüm doğurmayacak şekilde, mümkün olan en büyük kesinlikle, olabilecek en karmaşık ve güç biçimde sormaktır. Ortaya atmaya çalıştığım sorunlar; suç, delilik ve cinsellikten oluşan ve gündelik yaşamı ilgilendiren bu birbirine karışmış sorunlar kolayca çözülemez. Doğrudan ilgili kişilerle, söz hakkını ve siyasi tahayyül gücünü onlara iade ederek tabanda çalışmalar gerçekleştirmek için yıllar ve on yıllar gerekecektir. Belki o zaman, günümüzde ortaya atıldığı terimlerle ancak açmazlara ve tıkanmalara yol açan bir durumu yenilemeyi başarırız. Büyürmaktan çok sakınıyorum. Daha çok sorunları ortaya koymayı, onları geliştirmeyi, başkaları için ve başkalarından önce konuşan herkesi, peygamberleri ve yasa koyucuları susturmayı başaracak bir karmaşıklık içinde göstermeyi deniyorum. Ancak o zaman sorunun karmaşıklığı insanların yaşamıyla arasındaki bağ içinde ortaya çıkabilir; ve sonuç olarak, somut sorunlar, güç durumlar, isyan hareketleri, düşünceler ve tanıklıklar dolayımıyla ortak bir gelişimin meşruluğu ortaya çıkabilir. Önemli olan, çözümler bulmayı değilse de, en azından, sorunun verilerini değiştirmeye uygun dönüşümleri adım adım hazırlamak ve yerleştirmektir.

Benim kolaylaştırmak istediğim şey, toplumsal gövdenin içinde ve üzerinde yapılabilecek başlı başına bir toplumsal çalışmadır. Hiçbir uzmana sorumluluk vermeden, kendime de başkalarından daha fazla sorumluluk yüklemeden bu çalışmaya bizzat katılabilmeyi istiyorum. Öyle ki, toplumun bağrında bile sorunun verileri değişsin ve açmazların önündeki engeller kalksın. Kısacası, sözcülerden kurtulmak gerekir.

— *Somut bir örnek vermek istiyorum. İki üç yıl oldu, İtalyan kamuoyu, kendisinin ve annesinin maruz kaldığı dayak ve aşağılanmaların yol açtığı trajik soruna son vermek için babasını öldüren bir çocuğun davasıyla sarsıldı. Söz konusu durumda baba tarafından zorla kabul ettirilen bir dizi duyulmamış şiddetin dayanılmaz bir hal aldığı noktada meydana gelen, faili küçük bir çocuk olan adamı öldürme suçunu nasıl yargılamalı? Yargıçların şaşkınlığı, iyice bölünmüş kamuoyu ve alevlenen tartışmalar. İşte çok nazik bir soruna, elbette geçici de olsa bir çözüm bulunması gereken bir dönem. Ve işte dengenin ve siyasi tercihin belirleyici işlevi. Baba katili çocuk yürürlükteki ceza yasasına göre görece hafif bir cezaya çarptırıldı; ve elbette bu karar hâlâ tartışılıyor. Bu tür durumlarda tavır almak gerekmiyor mu?*

— Bu olaya ilişkin İtalya benden açıklamalar istedi. Durumu bilmediğim cevabını verdim. Ama Fransa'da benzer bir olay meydana geldi. Otuz yaşındaki genç bir adam, eşini öldürdükten sonra, on iki yaşındaki bir çocuğa tecavüz etmiş ve çekiç darbeleriyle öldürmüştü. Oysa bu katil, psikiyatri kurumlarında on beş yıldan fazla yatmıştı (on yaşından yaklaşık olarak yirmi beş yaşına kadar): Toplum, psikiyatristler, tıp kurumları onu vesayet altına alarak ve tüyler ürpertici koşullarda yaşatarak, hiçbir eyleminden sorumlu olmadığını ilan etmişlerdi. Psikiyatri kurumundan çıktı ve iki yılın sonunda bu korkunç cinayeti işledi. İşte, daha düne kadar sorumsuz ilan edilmiş biri aniden sorumlu haline geldi. Ama bu olayda daha şaşırtıcı olan şey katilin açıkça ifade ettiği şeydir: "Doğru, ben sorumluyum; beni bir canavar haline getirdiniz ve sonuç olarak, madem ben bir canavarım, vurun kellemi." Ömür bo-

yu hapse mahkûm edildi. Collège de France'daki seminerimde psikiyatrik bilirkişi raporları sorunu üzerinde yıllarca çalıştığım oldu; katilin, benimle birlikte çalışmış olan avukatlarından biri, basında müdahalede bulunmamı ve bu konuya ilişkin tavır almamı istedi. Reddettim, bunu yapacak kadar rahat değildim. Kehanette bulunmanın veya yargılayıcı olmanın ne anlamı olurdu? Sorunu bütün karmaşıklığı içerisinde ortaya koyarak, kuşkuları, belirsizlikleri, şimdi hiçbir reformcunun, hiçbir psikiyatri kurumu başkanının "işte yapılması gereken bu," diyemeyeceği şekilde kışkırtarak siyasi rolümü yerine getirdim. Sorun şimdi, insanlarda rahatsızlık yaratarak, yıllar boyunca üstünde durulacak şekilde ortaya konulmuştur. Bundan, psikiyatrik bilirkişi raporlarını düzene sokacak bir yasanın yazımında çalışmam istenseydi olacağından çok daha radikal değişimler ortaya çıkacaktır.

Sorun daha karmaşık ve daha derin. Teknik bir sorun gibi görünüyor, ama bu sadece tıp ile adalet arasında değil, yasa ile bilgi arasındaki bir sorun aynı zamanda; yani bilimsel bir bilginin, yasaya ait olan bir sistemin içinde nasıl işleyebileceği sorunu. Dev gibi, çok büyük bir sorun. Şöyle söylüyorum: Yeni bir yasa kaleme alma işini herhangi bir yasa koyucuya –ister bir filozof olsun ister bir siyasetçi– bırakarak sorunun kapsamını daraltmak neye yarar? Önemli olan, yasa ile bilgi arasındaki aşılması oldukça güç bu çatışmanın sınanması ya da yasa ile bilgi arasında bir başka ilişkiyi tanımlayacak noktaya varıncaya kadar toplumun bağrında tartışılmasıdır.

— *Sizin arzuladığınız ve sivil toplumun içindeki bir hareket aracılığıyla yasa ile bilgi arasında yeni bir dengeye yol açması gereken bu kendiliğindenlik konusunda sizin kadar iyimser değilim.*

— Ben sivil toplumdan bahsetmedim. Yüz elli yıldan bu yana siyaset teorisinin üzerinde çalıştığı devlet ile sivil toplum arasındaki karşıtlığın çok verimli olmadığını düşünüyorum. İktidar sorununu, bir anlamda kendi ortamında, uygulandığı yerde kavrayarak, genel formülasyonlarını veya temellerini aramadan ortaya atma nedenlerimden biri, iktidarın sahibi olan ve sivil toplum üzerinde

hükümranlığını uygulayan bir devletle kendisi benzer iktidar süreçlerinin mutemedi olmayan sivil toplum arasındaki karşıtlığı reddetmiş olmamdır. Benim varsayımım, devlet ile sivil toplum arasındaki karşıtlığın uygun bir karşıtlık olmadığıdır.

— Ne olursa olsun sizin öneriniz, siyasi boyuttan bir anlamda sıyrılarak, toplumda ortaya çıkan; ama kurumlar ve partiler düzleminde dolaysız bir etkisi olan olumsal ve karmaşık sorunlar karşısında bir tür yön saptırmayı temsil etme riskini taşıyor gibi gelmiyor mu size aslında?

— Küçük grupçukların eski itirazı: Sizinle aynı şeyi yapmayanları yön saptırmakla suçlamak. Benim ilgilendiğim sorunlar genel sorunlardır. Bilgi oluşumunun, dolaşımının ve tüketiminin temel bir şey olduğu bir toplumda yaşıyoruz. Eğer sermaye birikimi toplumumuzun temel çizgilerinden biriyse, bilgi birikimi için de durum farklı değildir. İmdi, bilginin uygulanması, üretimi ve birikimi karmaşık ilişkiler içinde oldukları iktidar mekanizmalarından ayrılamaz ve bu ilişkilerin analizini yapmak gerekir. On altıncı yüzyıldan itibaren bilginin biçim ve içeriklerinin gelişiminin insanlık için en önemli özgürlük güvencelerinden biri olduğu her zaman kabul edilmişti. Bu, tüm dünyada evrenselleşmiş uygarlığımızın büyük ölçütlerinden biridir. Oysa, büyük bilgi sistemlerinin aynı zamanda kölelik ve tahakküm etkileri ve işlevleri olduğu Frankfurt Okulu tarafından önceden saptanmış bir olgudur. Bu da bilginin gelişiminin bir özgürlük güvencesi oluşturduğu şeklindeki ölçütü tamamen yeniden gözden geçirmeye yol açar. Bu genel bir sorun değil midir?

Bu tür sorunlar ortaya atmanın siyasi partilerin ortaya attığı sorunlara oranla yön saptırma olduğunu mu düşünüyorsunuz? Elbette bu sorunlar, bir programa aslında ancak yandaşları için bir araya gelme nedeni olan ve seçim taktiklerine dahil edilebilen bu kodlanmış genellemelerin girebileceğini kabul eden siyasi partilerin formüle ettiği genelleme tipine doğrudan dahil edilemezler. Ama, siyasi partiler tarafından kabul edilen ve kodlanan genellemelerin filtresine girmiyor diye bazı sorunların marjinal ve belirli

yerlerle sınırlı olduğu veya yön saptırmak diye nitelenmesi kabul edilemez.

— *İktidar sorununu ele aldığınızda bunu iktidarın devletlerin içinde kendini gösterişinin etkileriyle değişik kurumlar arasındaki farklılığa doğrudan dayanmadan yapıyor gibisiniz. Bu anlamda, biri, size göre iktidarın hiç görünmediğini; ama her yerde hazır ve nazır olduğunu ileri sürdü. Böylece, örneğin totaliter bir rejimle demokratik bir rejim arasında hiç fark yok mudur?*

— *Gözetleme ve Cezalandırma* adlı kitabımda eğitim aracılığıyla, bireylerin kişiliklerinin geliştirilmesi yoluyla bireyler üzerinde uygulanan belli bir türdeki iktidarın Batı'da sadece bir ideolojinin değil; liberal türdeki bir rejimin de doğuşuyla nasıl bağıntılı olduğunu göstermeyi denedim. Diğer siyasi ve toplumsal sistemlerde –meşruti monarşide veya feodalitede– bireyler üzerinde benzer iktidar uygulamaları mümkün olamazdı. Ben her zaman çok belirgin ve belirli yerlerle sınırlı fenomenleri analiz ederim: Örneğin, on sekizinci yüzyıl Avrupası'nda disipline edici sistemlerin oluşumu. Batı uygarlığının her yanıyla disipline edici bir uygarlık olduğunu söylemek için yapmıyorum bunu. Disiplin sistemleri bazıları tarafından ötekilere karşı uygulanır. Yönetenlerle yönetilenler arasında bir farklılık görüyorum. Bu sistemlerin falanca dönemde, falanca ülkede, falanca ihtiyaçlara cevap vermek için, niçin ve nasıl doğduklarını açıklamaya çabalıyorum. Yeri ve zamanı belli olmayan toplumlardan söz etmiyorum. Örneğin totaliter rejimlerle totaliter olmayanlar arasında ayrım yapmadığım için bana nasıl itiraz edilebildiğini hakikaten anlamıyorum. On sekizinci yüzyılda, modern anlamda totaliter devletler yoktu.

— *Ama araştırmanız bir modernlik deneyimi olarak kabul edilmek istenirse, bundan ne gibi dersler çıkarabiliriz? Çünkü, demokratik toplumlarda olduğu kadar totaliter toplumlarda da bilgi ile iktidar arasındaki ilişkinin büyük sorunları çözülmeden yeniden ortaya atıldığına göre, öz olarak bu toplumlar arasında hiçbir maddi farklılık oluşmuyor. Başka deyişle, sizin analiz ettiğiniz ik-*

tidar mekanizmaları modern dünyanın her tür toplumunda aynı veya kısmen aynı.

— Bana bu tür bir itiraz yapıldığında, on sekizinci yüzyıla özgü uslamlamaları ele alan *Deliliğin Tarihi*'ni okuduktan sonra, "Foucault bize saldırıyor," diyen psikiyatristleri hatırlıyorum. Yazmış olduklarımda kendilerini görmüşlerse bu herhalde benim hatam değildi. Bu sadece bazı şeylerin değişmediğini kanıtlar.

Hapishaneler üzerine kitabımı kaleme aldığımda elbette halk demokrasilerindeki veya SSCB 'deki hapishanelere göndeme yapmıyordum; on sekizinci yüzyıl Fransası 'nı, tamı tamına 1760 ve 1840 arasını ele alıyorum. Kitaptaki analiz 1840'ta sona erer. Ama işte bana söylenen: "Totaliter bir rejimle demokratik bir rejim arasında hiç fark görmüyorsunuz!" Size bunu düşündürten nedir? Böyle bir tepki sadece benim söylediğimin, aslında, güncel olarak kabul edildiğini kanıtlar. Söylediğim şeyi SSCB 'ye veya bir Batı devletine de konumlandırabilirsiniz, fark etmez, sizin bileceğiniz şey bu. Ben tersine nasıl da belirli bir dönemde tarihsel olarak konumlanmış sorunların söz konusu olduğunu göstermeye çalışıyorum.

Bununla birlikte, iktidar tekniklerinin, tarih boyunca, ordudan okula, vs. aktarılabileceği kanısındayım. Bu tekniklerin tarihi, gelişen ekonomik süreçler karşısında görece olarak özerktir. Latin Amerika'daki köle kolonilerinde uygulanan ve on dokuzuncu yüzyıl Fransası'nda veya İngilteresi'nde rastlanabilecek teknikleri düşünün. Demek ki iktidar tekniklerinin mutlak olmayan, görece bir özerkliği söz konusudur. Ama bir iktidar mekanizmasının bir toplumu nitelemeye yeteceğini asla öne sürmedim.

Toplama kampları mı? Bunun bir İngiliz keşfi olduğu söyleniyor; ama bu İngiltere'nin totaliter bir ülke olduğu anlamına gelmediği gibi, bu düşünceyi desteklemeye de izin vermez. Avrupa tarihinde totaliter olmamış bir ülke varsa o da İngiltere'dir, ama totaliter rejimlerin belli başlı araçlarından biri olan toplama kamplarını keşfeden odur. İşte bir iktidar tekniğinin bağlam değiştirmesinin örneği. Ama, totaliter ülkelerde olduğu gibi demokratik ülkelerde de toplama kamplarının varlığının bu ülkeler arasında bir fark ol-

madığı anlamına gelebileceğini asla ne söyledim ne de düşündüm.

— *Tamam. Ama bir an, kamu mantığının oluşumunda sizin söyleminizin sonucunu, siyasi işlevselliğini düşünün. İktidar teknolojilerinin kesin, ama sınırlı analizi çağdaş siyasi ve toplumsal farklı sistemlerin değerleri ve büyük tercihleri karşısında bir tür "kayıtsızlığa" yöneltmez mi?*

— Belli bir siyasi rejimi esinlendiği ilkeler adına yapabileceği her şeyden sorumsuz tutan bir eğilim vardır. On dokuzuncu yüzyılda gelişen, başka yoldan verilmiş ekonomik ve toplumsal özgürlüğün bir anlamda karşılığı olan son derece zorlayıcı teknikleri geliştirmiş olan demokrasi veya bir tür liberalizmdir. Elbette bireyler eğitilmeden özgürleştirilemez. Bir demokrasinin bu tekniklere nasıl ve niçin ihtiyacı olduğunu söylemenin niçin bu demokrasinin spesifikliğini tanımamak anlamına geldiğini anlamıyorum. Bu tekniklerin, bunları belli bir biçimde kullanmış olan totaliter rejimler tarafından alınmış olması mümkündür ve bu, iki rejim arasındaki farkı ortadan kaldırmaya yol açmaz. Eğer bu farklılık analiz edilebilir bir farklılığa eklemlenmiyorsa bir değer farklılığından söz edilemez. Falancayı ya da filancayı oluşturan şey söylenmiyorsa, "falanca filancadan daha iyidir" de denemez.

Bir entelektüel olarak kehanette bulunmak veya ahlâkçı kesilmek, Batı ülkelerinin Doğu ülkelerinden daha iyi olduğunu, vs. söylemek istemiyorum. İnsanlar siyasi ve ahlâki erginlik yaşına ulaştılar. Bireysel olarak ve kolektif olarak seçmek onlara aittir. Belli bir rejimin nasıl işlediğini, neden ibaret olduğunu söylemek ve bir dizi manipülasyonu ve mistifikasyonu engellemek önemlidir. Ama tercihi yapacak olanlar insanlardır.

— *İki ya da üç yıl önce yeni filozoflar modası Fransa'da yayıldı: Kısaca siyasetin reddi çizgisi üzerinde yer aldığını söyleyebileceğimiz kültürel bir akım. Onlar karşısındaki tavrınız ve yargınız neydi?*

— Yeni filozofların ne söylediğini bilmiyorum. Onlardan çok şey okumadım. "Efendi her zaman efendidir; ve ne olursa olsun, biz her zaman tuzağa düşeriz" tezi atfediliyor bu filozoflara. Bu

gerçekten onların tezi mi bilmiyorum. Her halükârda benim tezim değil. Şeylerin nasıl değiştiğini, dönüştüğünü, devindiğini belirtmek için en kesin ve en ayrımsal analizleri sürdürmeye çalışıyorum. İktidar mekanizmalarını incelediğimde onların spesifikliklerini incelemeye çalışıyorum; bana, kendi kuralını dayatan bir efendiden daha yabancı hiçbir şey yoktur. Ben ne efendilik kavramını kabul ederim ne de yasanın evrenselliğini. Tersine, iktidarın fiili uygulama mekanizmalarını kavramaya çaba gösteririm; bunu yaparım, çünkü bu iktidar ilişkilerinin içinde olanlar, dahil olanlar eylemlerinde, direnişlerinde ve isyanlarında bu ilişkilerden kaçabilirler, onları dönüştürebilirler, kısacası onlara maruz kalmayabilirler. Ve eğer ne yapılması gerektiğini söylemiyorsam, yapacak bir şey olmadığına inandığımdan değildir. Tam tersine, dahil oldukları iktidar ilişkilerini tanıyarak bu ilişkilere direnmeye veya onlardan kurtulmaya karar vermiş olanlarla birlikte yapacak, keşfedecek, bulacak binlerce şey olduğunu düşünüyorum. Bu bakış açısıyla, bütün araştırmam mutlak bir iyimserlik ölçütüne dayanıyor. Analizlerimi "işte olaylar böyle, tuzağa düşürüldünüz," demek için yapmıyorum. Analizlerimi, ancak onları dönüştürmeye imkân tanıdığını kabul ettiğim ölçüde söylüyorum. Yaptığım her şeyi, hizmet etsin, işe yarasın diye yapıyorum.

— *Şimdi size 1 Aralık 1978'de* Unità*'ya yolladığınız bir mektubun içeriğini hatırlatmak istiyorum; orada özellikle tüm bir argümanlar bütünü konusunda İtalyan komünist entelektüelleriyle bir tartışma ve toplantıya hazır olduğunuzu ifade ediyorsunuz. Sizden alıntı yapıyorum: "Kapitalist devletlerin ve sosyalist devletlerin işleyişi, bu farklı ülkelere özgü toplum türleri, dünyadaki devrimci hareketlerin sonucu, Batı Avrupa'da partilerin stratejilerinin örgütlenmesi, baskı aygıtlarının ve güvenlik kurumlarının hemen her yerde gelişimi, yerel mücadelelerle genel çatışmalar arasında kurulması kolay olmayan ilişki..." Böyle bir tartışma polemik olmamalı, kampları ve muhataplarını birbirinden ayıran farklılıkları ve dolayısıyla araştırmanın boyutlarını açığa çıkarmalı; ama bunları birbirinden uzaklaştırmayı da hedeflememeli. Size sormak istediğim şey, eğer belirtebilirseniz, önerdiğiniz şeyin anlamı nedir?*

— Yapılması mümkün bir tartışmanın temeli olarak önerilen temalar söz konusuydu. Gerçekte, güncel ekonomik kriz; zengin ve yoksul ülkeler arasında (sanayileşmiş ve sanayileşmemiş ülkeler arasında) görülen büyük karşıtlık ve çatışmalar dolayısıyla bir yönetim krizinin doğduğunun görülebileceğini sanıyorum. Yönetimden anladığım şey, idareden eğitime kadar insanlara kılavuzluk eden kurum ve pratikler bütünüdür. Günümüzde hem Batı dünyasında hem de sosyalist dünyada krizde olduğunu düşündüğüm şey, bence, insanların yönetilmesini garanti eden bu prosedürler, teknikler ve yöntemler bütünüdür. Bu noktada da insanlar kendilerinin yönetilme tarzı konusunda giderek daha fazla rahatsızlık, güçlük ve hoşgörüsüzlük hissetmektedir. Gündelik olan sorunları içerdiği gibi, bir atom reaktörünün kurulması veya insanları, kendilerini ait görmedikleri şu veya bu ekonomik-siyasi bloka yerleştirmek gibi büyük kararları da içeren sorunlar karşısında direniş ve kimi zaman isyan biçimleri içinde kendini ifade eden bir fenomen söz konusudur. Olaylar kuşkusuz iki defa tekrarlanmaz, hatta trajediler komedi biçimini almaz; ama Batı tarihinde bizimkine benzeyen bir dönemin bulunabileceğini sanıyorum: Ortaçağın sonu. On altıncı yüzyıldan on yedinci yüzyıla, insanları yönetmenin bütünüyle yeniden örgütlendiği gözlendi; Protestanlığa, büyük ulusal devletlerin oluşumuna, otoriter monarşilerin inşasına, idarenin otoritesi altında toprakların dağıtılmasına, karşı-reforma, dünyada Katolik kilisesinin yeni varoluş biçimine yol açan o hareketlilik gözlendi. Tüm bunlar, insanların kişisel ilişkilerinde olduğu kadar toplumsal ve siyasi ilişkilerinde de yönetiliş tarzının bir anlamda önemli ölçüde yeniden düzenlenmesiydi. Yeniden bir yönetim krizi yaşadığımızı sanıyorum. İnsanların birbirlerini yönetme usullerinin bütünü yeniden sorgulanmaktadır ve bunu yapanlar, güçlükleri göz önüne almamazlık edemeseler de, elbette yönetenler ve yönlendirenler değildir. Belki de yönetim sorununun yeniden değerlendirilmesine ilişkin büyük bir krizin başlangıcındayız.

— *Bu tip bir araştırmada, "analiz araçları yok değilse de kesinlikten uzaktırlar" gözlemini yaptınız. Ve bazı analizlerin gerçekleştirilebileceği ve yönelimlerin ve yargıların belirlenebileceği*

hareket noktaları tamamen farklıdır. Diğer yandan, polemikleri aşan bir yüz yüze gelmeyi arzuluyorsunuz.

— Fransız ve İtalyan komünist entelektüellerinden gelen kimi zaman şiddetli saldırıların hedefi oldum. İtalyanca konuşamadığımdan ve eleştirilerinin anlamını kavrayamadığımdan onlara asla cevap vermedim. Ama günümüzdeki teorik tartışmalarda bazı Stalinci yöntemleri terk etme isteği gösterdiklerinden, ciddi bir tartışma başlatmak için, biri bir şey dediğinde karşısındakinin onu burjuva ideoloğu, sınıf düşmanı olarak teşhir ettiği bu oyunu terk etmelerini onlara önermek isterim. Örneğin benim yönetim krizi üzerine söylediklerimin önemli bir sorun teşkil ettiği kabul ediliyorsa, derin bir tartışmaya başlamak için niçin buradan yola çıkmıyoruz? Dahası, örneğin tıbba, ekonomik ve toplumsal sorunların yerel yönetimine bağlı sorunlar dizisini; çağdaş toplumlarda yasama ile normalleştirme, yasa ile norm, adalet ile tıp arasındaki ilişkiye dair daha genel sorunu gündeme getiren somut sorunları İtalyan komünistlerinin Fransız komünistlerinden daha fazla kabul etmeye eğilimli olduklarına inanıyorum. Bunlardan niçin birlikte söz etmeyelim?

— Ama, yine polemik konusunda, "savaşı taklit eden ve adalet parodisi yapan" bu tip tartışmayı sevmediğinizi ve kabul etmediğinizi de belirttiniz. Ne demek istediğinizi bana daha iyi açıklayabilir misiniz?

— Siyasi konular üzerine tartışmalar savaş modelinin sırtından geçinmektedir: Farklı düşünceleri olan biri, zafere kadar savaşılması gereken sınıf düşmanı olarak belirlenmektedir. Herkesin teorik bağları, tarihleri içinde bakıldığında, daha ziyade bulanık ve kararsız olduğundan ve dışına çıkıldığında düşmanın avlanacağı bir sınırın netliğine sahip olmadığından bu büyük ideolojik mücadele teması beni biraz güldürüyor. Düşmana karşı sürdürülmeye çalışılan bu mücadele, aslında, büyük önem taşımayan küçük münakaşalara biraz ciddiyet vermenin bir biçimi değil midir? Entelektüeller, ideolojik mücadeleyle, kendilerine gerçekte sahip olduklarından daha fazla bir siyasi ağırlık vermeyi ümit etmiyorlar

mı? Biraz ayrı düşen, ama yan yana araştırmalar yapmak daha ciddi olmaz mı? "Bir düşmana karşı savaşıyorum," diye diye, gerçek bir savaş durumunda olunacağı gün, ki bu her zaman olabilir, düşman karşısında, ona da böyle davranılmaz mı? Bu yolu izlemek dosdoğru baskıya götürür: Bu yol tehlikelidir. Bir entelektüelin, ideolojik bir hasma karşı, savaşı taklit ederek, bir parti tarafından veya bir toplumda ciddiye alınmak isteyebileceğini anlıyorum. Ama bu bana tehlikeli geliyor. Fikir anlaşmazlığı içinde olduğumuz kimselerin yanıldıklarını veya onların ne yapmak istediklerini bizim anlamadığımızı düşünmek daha iyidir.

(Cilt IV, s. 83-95)
Çev.: Işık Ergüden

XX
Entelektüel ve iktidarlar*

— Toplumsal bir harekette sadece solcu entelektüelin, aktör olarak, yapabileceği bir şey var mıdır?

— Siyasi tercihlere ilişkin entelektüelin ders verici veya görüş bildirici olarak müdahalesi rolünü benimsemediğimi itiraf etmeliyim; bu bana uygun değil. İnsanların kime oy vereceklerini seçecek kadar büyüdüklerini sanıyorum. "Ben bir entelektüelim, falancaya oy veriyorum, o halde, sizin de falancaya oy vermeniz gerekiyor," demek, bana oldukça şaşırtıcı bir davranış gibi geliyor, entelektüelin bir tür kendini beğenmişliği. Buna karşılık, bir entelek-

* "L'intellectuel et les pouvoirs" (C. Panier ve P. Watte ile söyleşi, 14 Mayıs 1981). *La Revue nouvelle*, 40. yıl, cilt LXXX, no. 10: *Juger... de quel droit?*, Ekim 1984, s. 338-343.

tüel çalışmasının, analizlerinin, düşüncelerinin, davranış tarzının, olayları düşünüş tarzının özel bir durumu, toplumsal bir alanı, bir konjonktürü aydınlatabileceğini ve teorik ve pratik olarak gerçekten katkıda bulunabileceğini bir dizi nedenle düşünüyorsa, o zaman, bundan örneğin ceza hukukunu, adalet sorununu ele alarak siyasi sonuçlar çıkarılabilir... Entelektüelin, eğer isterse, şeylerin algılanmasına ve eleştirisine önemli unsurlar katabileceğini sanıyorum ki istenirse bunlardan belli bir siyasi tercih çıkacaktır.

— *Siyasi bir tercihin övgücüsü veya bayraktarı olmak gerekmeyebilir ve entelektüelin kendi spesifik alanına katkısı insanların daha bilgili olarak siyasi tercihler yapmasını da sağlayabilir, ne var ki bazı anlarda ve bazı sorunlar üzerinde siz de kendinizi bağımlı hissediyor veya faal olarak bağlanıyorsunuz. Bu durumda, tanımladığınız entelektüel işlevi ile güncelliğin daha fazla içinde yer alan bu daha somut bağlanma arasındaki ilişki ne olur?*

— Beni öğrencilik yıllarımda etkileyen şey, o dönemde teori ile pratik arasındaki bağ sorununun kesin olarak tüm teorik tartışmaların merkezinde olduğu çok Marksist bir ortamda olunmasıydı.

Bana öyle geliyor ki teori ile pratik arasındaki ilişkiyi doğru biçimde ele almanın daha basit, daha dolaysız anlamda pratik demek istiyorum, bir biçimi vardı, bu da bu ilişkiyi kendi pratiğinde doğrudan kullanmaktı. Bu anlamda, kitaplarımın bir yanıyla bir otobiyografinin parçaları olmasına her zaman önem verdim. Kitaplarım her zaman delilikle, hapishaneyle, cinsellikle benim kişisel sorunlarım oldu.

İkinci olarak, bende ve benim için bir tür gidiş geliş olan, pratik faaliyetlerle teorik çalışma veya yaptığım tarihsel çalışma arasında iç içe girme, karşılıklı bağlantı olan şeyi her zaman dikkate aldım. Ele aldığım sorunları pratikle çağdaş ve doğrudan bir ilişkiye soktukça, diğer yandan tarihte gerilere ve uzaklara uzanmakta daha özgür olduğumu düşünüyordum. *Kliniğin Doğuşu*'nu, akıl hastanelerinde bir süre geçirdikten sonra yazdım. Hapishanelerde bir şeyler yapmaya başladım ve sonra *Gözetleme ve Cezalandırma*'yı yazdım.

Aldığım üçüncü önlem: Bu teorik ve tarihsel analizleri ancak

karşı karşıya olduğum sorunlara göre yaptığım dönemde, bu teorik çalışmanın güncel bir pratikten daha öne geçmemesine ve sorular sormasına her zaman dikkat ettim. Örneğin delilik üzerine kitabı ele alın: Betimlediği şeyler, içindeki analizler, 1814-1815 yıllarında sona ermektedir. Dolayısıyla, güncel psikiyatri kurumlarının eleştirisi olarak kendini sunan bir kitap değildi, ama bu kurumların işleyişlerini tarihleri üzerine kendi kendime soru soracak kadar biliyordum. Günümüzde bu kurumlarda yaşayan insanlara soru soracak kadar ayrıntılı bir tarih yaptığımı sanıyorum.

— *Bu sorular ilgililer tarafından genellikle saldırı olarak hissedildi. Bu durumda nasıl yararlı etkileri olabilir?*

— Psikiyatristler kitaptan üzüntü duydularsa, onu gerçekten kendilerine yönelik bir saldırı olarak yaşadılarsa bu benim suçum değil (ya da belli düzeylerde benim suçum, bu durumda da bu suçu işlemekten mutluyum). Çok sinirlenmiş olduklarından kitabımdan söz ederken onu, çok anlamlı biçimde "deliliğe övgü" diye adlandıran psikiyatristlere defalarca rastladım; bir anlamda benden öç alıyorlardı, hem de fazlasıyla. "Deliliğe övgü" dediklerinde beni Erasmus olarak gördüklerini hiç düşünmedim, hiç nedeni yok. Gerçekte bunu delilerden yana, kendilerine karşı bir tercih olarak alıyorlardı, oysa durum kesinlikle böyle değildi.

Aynı şekilde, hapishaneler üzerine kitabım 1840'a kadar gelir ve bana sık sık şu söylenmektedir: Bu kitap cezaevi sistemine karşı bir iddianame niteliğinde, onu okuduktan sonra insan ne yapacağını bilemiyor. Doğruyu söylemek gerekirse, o bir iddianame değil. Ben sadece psikiyatristlere veya cezaevi personeline şunu soruyorum: "Kendi tarihinizi taşıyabilecek durumda mısınız? Tarih böyle; ve rasyonellik şeması, gerçeklik türü, ölçütler, vs. karşısında bu tarihin ortaya çıkardığı şey de bu, şimdi sıra sizde." Ve ben isterim ki, kimi zaman başıma geldiği gibi bana "çalışmamızı engelliyorsunuz," denmesi yerine, "gelin bizimle çalışın..." desinler. Hayır, sizin çalışmanızı engellemiyorum. Size bazı sorular soruyorum. Şimdi birlikte yeni eleştiri kipleri, yeni sorgulama kipleri hazırlamayı deneyelim, başka bir şeye girişmeyi deneyelim. Be-

nim teori ile pratik ilişkim işte bu.

— *Şimdi, entelektüelin işlevine ilişkin sorunun diğer yanı var. Siz bu çalışmayı yaptığınızda, yapılmamış bir analize başladınız, yani bir toplum içindeki siyasi iktidarı tartışma konusu yapıyor ve iktidarın işleyişinin kendine mal ettiği tüm meşruiyete sahip olmadığını gösteriyorsunuz. Sizi algılayış biçiminizi biraz şematize edersem, bana öyle geliyor ki, hapishane üzerine analizde ve* Cinselliğin Tarihi'*nin birinci cildindeki iktidar üzerine analizde olduğu gibi, delilik üzerine analizde de siyaseti bir amaç olarak değil, araç olarak yerine iade etmeye hazırlanıyorsunuz. İsveçli yazar Myrdal'ın bir metnini hatırlıyorum, şöyle der: "Eğer Üçüncü Dünya Savaşı patlak verirse bunun sorumlusu, kamu vicdanında yapmacık bir vicdan rahatlığı sağladıkları için entelektüeller olacaktır." Bu cümleye göre, eserinizi iktidarın gizemsizleştirilmesine bir katkı olarak görüyor musunuz?*

— Myrdal'ın, hem çok güzel hem de çok endişe verici bulduğum bu cümlesini bilmiyordum. Çok güzel, çünkü kamu vicdanındaki rahatlığın gerçekte ahlâk düzeninde olduğu gibi siyaset düzeninde de tahribat yarattığını düşünüyorum. Dolayısıyla, cümleyi benimsiyorum. Beni endişelendiren, sanırım biraz kolaycılıkla, entelektüelleri bunun sorumlusu yapmasıdır. Ben, "entelektüel, ötekiler pek de vicdan rahatlığına sahip olmasın diye çalışan kişiden başka nedir ki?" derdim. Bu durumda söylenecek tek şey var, belki de mesleklerini yeterince iyi yapmadılar. Myrdal'ın cümlesinin, "entelektüel olarak ve entelektüel oldukları için kamusal vicdan rahatlığına katkıda bulunuyorlar," anlamında anlaşılmasını istemem.

— *Bu bir ifşaydı.*

— Eğer anlamı buysa, tamamen katılıyorum. Benim de, kendi açımdan ve özel noktalarda yapmayı denediğim şey gerçekten bu. Öğrenimimi 1948 ve 1952-1955 arasında yaptım; bu, fenomenolojinin Avrupa kültüründe hâlâ çok hâkim olduğu bir dönemdi. Fenomenolojinin teması, her şeye rağmen, temel gerçeklikleri yeniden sorgulamaktı. Fenomenolojiden mümkün olduğunca uzaklaş-

mama rağmen, sonuçta, gençliğimizi oluşturan şey tarafından sorulmuş temel sorunun dışına çıkmadığımı seve seve kabul ederim; ve bu, elbette biraz yaşlanıldığı andan itibaren kabul ediliyor. Ben, bu sorunun dışına çıkmadığım gibi, tekrar tekrar sormaktan da geri durmuyorum: "Açık olan gerçekten de açık olmak zorunda mıdır? Eğer ağır apaçıklıklar bile olsa, onları bulup ortaya çıkarmak gerekmiyor mu?" İnsanın kendi ülkesinde bir yabancı olduğunu göstermek için değil, kendi ülkenizin size ne kadar yabancı olduğunu ve sizi çevreleyen ve kabul edilebilir bir manzara yaratma görünümünde olan şeylerin gerçekte nasıl bir dizi mücadelenin, çatışmanın, tahakkümün, postulatın, vs. sonucu olduğunu göstermek için insanın kendini yakın hissettiği şeylere karşı mücadele etmesi budur.

— *Belki şimdi iktidar üzerine ve öznellik-toplum ilişkisi üzerine daha spesifik sorunlara gelebiliriz. İktidar konusunda benim sorum şu olacak ve bu soruyu Myrdal'ın söylediklerinin etkisi altında soruyorum. Sadece iktidar ile siyasi iktidarı birbirinden ayırmak değil; iktidarın siyasi biçiminde, yani siyasi iktidarın devlet içinde adım adım yoğunlaşmasında tabanı zirveden ayırmak da gerekmiyor mu? Bu iki düzeyde faaliyette bulunan farklı güçler yok mu? Freud, devletlerin ölüm içgüdüsü ile hareket ettiklerini söylüyordu. Şu an uluslararası sahnede olanlara baktığımızda, Vatikan kadar küçük bir devlet bile söz konusu olsa, devletin zirvesinde bir ölüm kalım mücadelesinin olduğu fark edilir. Burada, sizin yeni filizlenmeler üzerine yaptığınız çalışmaları tamamlayıcı bir açıklama tarzı yok mu? Burada farklı fenomenler yok mu?*

— Sorunuzun çok iyi ve çok önemli olduğu kanısındayım. İktidarla daha belirgin biçimde ilgilenmeye başladığımda bu hiç de iktidarı, yukarıdan mı yoksa aşağıdan mı geldiği sorusuyla birlikte, toplumsal gövdeye yayılan az ya da çokkötü niyetli bir akışkan veya bir töz gibi görmek için değildi. Sadece genel bir soruyu ortaya atmak istedim: "İktidar ilişkileri nedir?" İktidar, esas olarak ilişkilerdir, yani bireyleri, insan varlıklarını birbirleriyle ilişkiye sokan şeydir ve bu ilişki sadece bir anlamın iletilmesi, sadece ar-

zu biçimi altında değil; aynı zamanda, birbirleri üzerinde etkide bulunmalarını ve "yönetme" kelimesine çok geniş bir anlam vererek, birbirlerini "yönetmelerini" sağlayan belli bir biçim altındadır. Ana babalar çocukları yönetir, metres sevgilisini yönetir, öğretmen öğrenciyi yönetir, vs. Bir konuşma içinde, bir dizi taktikle, taraflar birbirini yönetir. Bu ilişki alanının çok önemli olduğunu sanıyorum ve sorun olarak ortaya koymak istediğim buydu. Bu nasıl meydana gelmektedir, hangi araçlarla ve bir anlamda düşünce ve bilim tarihçisi olduğumdan, bu iktidar ilişkilerinin bilgi düzeninde etkileri nelerdir? Bizim sorunumuz budur.

Bir gün, "iktidar aşağıdan gelir," formülünü kullandım. Bunu hemen açıklamıştım; ama elbette, bu durumlarda hep olduğu gibi, açıklamam yarıda kesildi. Şu hali aldı: "İktidar, iğrenç bir hastalıktır; size başınızdan aşağı hâkim olacağını sanmayın, gerçekte, ayak tabanınızdan başlar." Söylemek istediğim elbette bu değildi. Zaten daha önce açıklamıştım, ama açıklamayı yeniden ele alıyorum. Gerçekten de, iktidar sorunu iktidar ilişkileri terimleriyle konulursa, bireyler arasında, bir kalabalıkta, çok karmaşık bir ilişkiler ağında "yönetimsellik" ilişkilerinin varlığı kabul edilirse, kelimenin dar anlamıyla iktidarın –siyasi iktidar, ideolojik iktidar, vs.– büyük biçimleri ister istemez bu ilişki türleri içindedir, yani insanlar arasında oluşabilecek yönetim, yönlendirme ilişkileri içindedir. Eğer bu türden ilişkiler yoksa başka türlü büyük siyasi yapılanmalar da olamaz.

Özet olarak, ancak bireyler, aileler ve gündelik yaşam düzeyinde yönetim ilişkileri, kendini üreten belli bir tür iktidar ilişkileri varsa siyasi biçim olarak kabul edilen demokrasi de gerçekten var olabilir. Bu nedenle bir demokrasi herhangi bir yerde başarılı olamaz. Faşizm için de durum budur. Alman aile babaları 1930 yılında faşist değillerdi, ama faşizmin başarılı olması için başka birçok koşul arasında –bunların yegâne koşullar olduğunu söylemiyorum– bireyler arasındaki ilişkilerle, ailelerin kuruluş tarzıyla, eğitimin veriliş tarzıyla ilgilenmek gibi birtakım koşulların yerine getirilmesi gerekiyordu. Bunu derken bu farklı yönetim kurumları

olarak adlandırılabilecek şeyin heterojenliğini kesinlikle yadsımıyorum. Söylemek istediğim tek şey bu kurumların yalnızca devlet aygıtlarında konumlandırılamayacağı veya tamamen devletten türetilemeyeceği, sorunun çok daha geniş olduğudur.*

(Cilt IV, s. 747-752)
Çev.: Işık Ergüden

* Kayıt burada kesilmektedir. Bu yüzden söyleşinin devamı yayımlanamamıştır.

Michel Foucault iktidar ilişkileri ve tekniklerinin hayatın en umulmadık alanlarına kadar nüfuz ettiğini göstererek yirminci yüzyılın en etkili düşünürleri arasına girdi. İktidar ilişkilerinin karşı çıkılmadan kabullenildiği günümüz dünyasına karşı Foucault'nun tahakküm karşıtı dünyasını bütün açıklığıyla çerçeveleyen altı ciltlik Seçme Yazılar'ın ilk cildini sunuyoruz: Entelektüelin Siyasi İşlevi.

Fransız Devrimi'nden Dreyfus Olayı'na, Ekim Devrimi'nden Mayıs 68'e Avrupa'nın yakın tarihinde dönüm noktası olmuş siyasi süreçlerde entelektüellerin oynadığı rol her zaman ciddi bir tartışma konusu oldu. "Entelektüelin siyasi işlevi nedir?" sorusuna verilecek cevapsa kaçınılmaz olarak entelektüelin iktidarla, kitlelerle ve toplumsal hakikatle ilişkisine dair ayrıntılı bir analiz gerektiriyor. Foucault'ya göre, on sekizinci yüzyıldan beri Batılı entelektüel kendini hep evrensel bir hakikatin sözcüsü olarak görmüş ve iktidara karşı yapılan siyasi mücadelelerde bu hakikati bilmeyen kitlelerin bilinci, vicdanı ve öncüsü olmaya soyunmuştur. Oysa artık entelektüelin kendine biçtiği bu görevden vazgeçme vakti gelmiştir: Entelektüelin başkalarına ne yapmaları gerektiğini söylemeye hakkı yoktur; çünkü kitleler kendileri için neyin iyi olduğunun bilincindedir. Üstelik, geleneksel entelektüellerin çoğu zaman bilimsel bir söyleme dayanarak ortaya attıkları toplumsal, siyasi, ekonomik kehanetler gerçekleşmediği gibi, verdikleri sözler de yerine getirilmemiştir.

Ama Foucault'nun bu eleştirisi, entelektüelin önderliğinin tarihsel sonuçlarından duyulan bir hayal kırıklığından ibaret değil. İktidar, hakikat, bilimsellik gibi kavramların radikal bir biçimde yeniden düşünülmesine dayalı olan ve siyasi anlamda yepyeni bir entelektüel anlayışı getiren karmaşık bir teorik eleştiri.

Entelektüelin Siyasi İşlevi, Batı'da çok geniş kapsamlı tartışmalara neden olan bu yeni entelektüel anlayışının arkasındaki hakikat ve iktidar analizlerini bir araya getiriyor. Tüm toplumu kuşatan iktidar ilişkilerinin yeni tahakküm biçimleri yaratmadan nasıl değiştirilebileceğini düşünmek isteyenler için...

AYRINTI • SEÇME YAZILAR
ISBN: 978-975-539-283-7
9 789755 392837

23 TL